Mustafa ÖZTÜRK

Kıssaların Dili

ANKARA OKULU

Mustafa ÖZTÜRK

Kıssaların Dili

Bilindiği gibi yakın geçmişte Kur'an kıssalarının dili ve tarihsel değeri gibi konularla ilgili birçok şey yazılıp çizildi. Ne var ki konuyla ilgili literatür bu satırların yazarını pek tatmin etmedi. Çünkü hemen tamamı geleneksel bakış açısının ürünü olan bu çalışmalardaki temel düşünceler, Allah'ın kıssa aktarımında çok titiz bir tarihçi gibi davrandığı ve arkaik zamanlara dair anlattığı her şeyin tarihî gerçeklikle aynı mahiyette olduğu gibi bir ön kabule dayandırılmıştı. Hâlbuki kıssalar her şeyden önce insan içindi ve gerçekte insanı Allah'ın hoşnut olduğu bir insana dönüştürmek gibi çok esaslı bir maksada matuf idi. Daha açıkçası, kıssalar iman ve güzel ahlakla donanmış insanların teşekkülüne katkı sağlayan bir araç mesabesinde olup çok büyük bir kısmı ilâhî hitaba bizzat muhatap olan toplumun kültür dünyasına aitti.

ISBN 978-9944-162-25-8

ANKARA OKULU YAYINLARI

Prof. Dr. Mustafa ÖZTÜRK

1965'te Giresun/Keşap/Kaşaltı Köyü'nde doğdu. 1983'te Giresun İmam-Hatip-Lisesi'nden, 1987'de Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden mezun oldu. 1987-1999 yılları arasında İçel/Mersin ve Giresun'da öğretmen olarak görev yaptı. 1998'de Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Tefsir Anabilim Dalı'nda *Muvaffakuddîn el-Kevâşî: Hayatı, Eserleri ve Tefsirdeki Metodu* isimli teziyle yüksek lisansını tamamladı. 1999'da Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'ne araştırma görevlisi olarak atandı. 2001'de Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı'nda araştırma görevlisi olarak göreve başladı. 2002'de Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Tefsir Anabilim Dalı'nda *Tefsirde Bâtınîlik ve Bâtınî Te'vil Geleneği* isimli teziyle doktorasını tamamladı. 2003'te Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı'na yardımcı doçent olarak atandı. 2005'te *Kur'an'ın Mu'tezilî Yorumu: Ebû Müslim el-İsfahânî Örneği* isimli çalışmasıyla doçent, 2011'de profesör oldu.

Hâlen Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı başkanı olarak görevini sürdüren ÖZTÜRK'ün çeşitli ilmî dergilerde yayımlanan 80 kadar makalesi ve ulusal-uluslar arası sempozyumlarda sunulan 30 civarında tebliği bulunmaktadır. *Kur'an-ı Kerim Meali: Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri* (İstanbul 2011) adlı Kur'an çevirisi dışında yayımlanan kitapları da şunlardır: (1) *Kur'an Dili ve Retoriği*, Kitâbiyât Yayınları, Ankara 2003 (2) *Kur'an ve Aşırı Yorum: Tefsirde Bâtınîlik ve Bâtınî Te'vil Geleneği*, Kitâbiyât Yayınları, Ankara 2004 (3) *Kur'an'ı Kendi Tarihinde Okumak*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2004 (4) *Kur'an'ın Mu'tezilî Yorumu*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2004 (5) *Tefsir Tarihi Araştırmaları*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2005 (6) *Kıssaların Dili*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2010 (7) *Kur'an ve Tefsir Kültürümüz*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2008 (8) *Meal Kültürümüz*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2008 (9) *Tefsirde Ehl-i Sünnet&Şia Polemikleri*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2009 (10) *Kur'an, Tefsir ve Usûl Üzerine*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2011. (11) *Cumhuriyet Türkiyesi'nde Meal ve Tefsirin Serencamı*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2012. (12) *Cahiliyeden İslamiyet'e Kadın*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2012. (13) *Osmanlı Tefsir Mirası*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2012.

Ankara Okulu Yayınları: 124

© Ankara Okulu Basım Yayın San. ve Tic. Ltd. Şti.
Dizgi ve kapak: Ankara Dizgi Evi
Baskı, kapak baskısı, cilt: SAGE Yayıncılık Rek. Mat. San. Tic. Ltd. Şti.
Birinci basım: 2006
İkinci basım: Şubat 2010
Üçüncü basım: Ekim 2012

ISBN 978-9944-162-25-8

Ankara Okulu Yayınları
İstanbul Cad. İstanbul Çarşısı 48/81 İskitler/Ankara
Tel/Faks: (0312) 341 06 90
web: www.ankaraokulu.com
e-mail: ankaraokulu@ankaraokulu.com

Kıssaların Dili

Prof. Dr. Mustafa ÖZTÜRK

Ankara Okulu Yayınları
Ankara 2012

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ 7

Kur'an Kissalarına Giriş 11

Kissalar Bağlamında Allah-İnsan-Tarih İlişkisi 49

Demitolojizasyon ve Kur'an 79

İblis'in Trajik Hikâyesi 103

Âdem, Cennet ve Düşüş 129

Arkaik Kültürlerden Kur'an'a Habil-Kabil Kissası 163

Bilge Kişi-Musa Kissası ve İslam Kültüründe Hızır Mitosu .. 181

Üzeyr ve Yahudilerin "Üzeyr Allah'ın Oğludur" İddiası 219

Hz. Meryem'le İlgili Oryantalistik Bir İddianın Tahlili 245

Hz. İsa: Sır ve Muamma Peygamberi 261

Zülkifl'in Dinî ve Tarihî Kimliği 303

Ashâb-ı Kehf:
Efes'in Yedi Uyurları mı Yoksa Esseniler mi? 323

BİBLİYOGRAFYA 347

DİZİN 359

Önsöz

Kur'an kıssalarıyla ilgili bir dizi araştırma-incelemeyi içeren bu kitaptaki yazılar ne salt eser verme gayretinin, ne salt akademik ilginin, ne Ahmet Hamdi Tanpınar'ın "yazmak kafanın hıfzıssıhhasını da yapar" sözünde ifadesini bulan bir saikin ve ne de Ahmet Turan Alkan'ın deyişiyle, zihnimizin gemsiz kişnemesinin ürünüdür. Gerçekte bu yazılar, genelde İslam, özelde Kur'an'la ilgili birçok genel kabul ve inanışın basmakalıplığından rahatsızlık duyan sancılı bir zihnin ilâhî kelamı anlama çabasının mahsulüdür.

Bilindiği gibi yakın geçmişte Kur'an kıssalarının dili ve tarihsel değeri gibi konularla ilgili birçok şey yazılıp çizildi. Ne var ki konuyla ilgili literatür bu satırların yazarını pek tatmin etmedi. Çünkü hemen tamamı geleneksel bakış açısının ürünü olan bu çalışmalardaki temel düşünceler, Allah'ın kıssa aktarımında çok titiz bir tarihçi gibi davrandığı ve arkaik zamanlara dair anlattığı her şeyin tarihî gerçeklikle aynı mahiyette olduğu gibi bir ön kabule dayandırılmıştı. Hâlbuki kıssalar her şeyden önce insan içindi ve gerçekte insanı Allah'ın hoşnut olduğu bir insana dönüştürmek gibi çok esaslı bir maksada matuf idi. Daha açıkçası, kıssalar iman ve güzel ahlakla donanmış insanların teşekkülüne katkı sağlayan bir araç mesabesinde olup çok büyük bir kısmı ilâhî hitaba bizzat muhatap olan toplumun kültür dünyasına aitti.

Kuşkusuz Kur'an'da birçok tarihî kıssa da zikredildi. Ama bunların hiç birinde *-vallahu a'lem-* tarihî malumat aktarmak ve/veya biz Müslümanların tarih bilgisini artırmak gibi bir hedef gözetilmedi. Kıssalardaki en temel amaç hidayet, yani dinî-ahlâkî rehberlik olduğu için, birtakım röper noktalarına işaretle iktifa edildi, dolayısıyla kıssalarda zaman, mekân gibi tarihsel unsurlar çok kere hazfedildi. Bazı kere de kıssalara birtakım pastoral tasvirler ile teferruat ve tezyinat kabilinden bazı anektotlar eklendi. Böylece ilk hitap

çevresindeki insanların kıssaları estetik ilgi ve beğeniyle dinlemeleri temin edildi. Ayrıca Zülkarneyn ve Ashâb-ı Kehf gibi bazı kıssalar Hz. Peygamber'e art niyetle sorulan birkaç sorunun akabinde ve dolayısıyla ilgili sorulara cevap meyanında zikredildiği için, Müslümanlara dinî-ahlâkî bir mesaj vermekten öte Hz. Peygamber'in şahsında nübüvvet müessesesini korumak ve İslam davetine toz kondurmamak gibi çok esaslı bir amaca ilişkindi. Bu yüzden, kimi kıssalarda olgusal durumla örtüşmeyen bazı ifadelere yer verildi, hatta tarihsel tecrübede karşılığı bulunmayan bazı menkıbeler zikredildi. *Vallahu a'lem.*

Burada kısaca aktarmaya çalıştığımız düşüncelerin açılımını içeren bu kitaptaki yazıların bir kısmı, daha önce çeşitli dergilerde yayımlanmış olan makalelerden oluşmaktadır. Makaleler farklı zamanlarda kaleme alındığı için okuyucu kitaptaki bazı fikir ve görüşlere, sözgelimi M. Ahmed Halefullah'ın Kur'an kıssalarıyla ilgili görüşlerine birkaç kez muttali olacaktır. Kuşkusuz bu durum yazınsal metin düzeyinde apaçık bir kusurdur. Eleştirel faturasını peşinen kabullendiğimiz bu kusurun sebebi, her makalenin kendi içinde bütünlük arzetmesi, dolayısıyla küçük çaplı birkaç tekrar uğruna söz konusu bütünlüğü heder etmeme iradesidir.

Kitaptaki temel düşünceyle ilgili bir ihtar kabilinden şunu da belirtmekte yarar var: Hiçbir makalede Kur'an kıssalarının tamamına teşmil edilebilecek bir yargıda bulunulmamıştır. Daha açıkçası, Kur'an'daki kıssalar tümüyle tarihîdir, temsilidir yahut menkıbevîdir gibi bir genellemeye gidilmemiş, sadece araştırma-inceleme konusu olan kıssaya münhasır bir fikir beyan edilmiştir. Ayrıca, Üzeyr ve Hz. Meryem'le ilgili iki makalede oryantalistlerin konuyla ilgili iddialarına cevap vermeye çalışılmış, "Zülkifl'in Dinî ve Tarihî Kimliği" başlıklı yazıda -ki bu yazı aslında bir araştırma notu düzeyindedir- ise Kur'an'da sadece iki kez zikredilen bu isim veya sıfatın kime işaret ettiği meselesi üzerinde durulmuştur.

Kitabın bu baskısına ilave edilen "Kıssalar Bağlamında Allah-İnsan-Tarih İlişkisi" başlıklı yazıda helak ve mucize

kavramları ekseninde ilâhî iradenin tarihteki tezahürlerinin ve/veya inkârcı halklara yönelik tavrının her zaman ve zeminde aynı mı yoksa farklı mı olduğu, şayet farklıysa bunun değişmez ilâhî yasa anlamındaki sünnetullah kavramı çerçevesinde nasıl izah edileceği gibi konular ele alınmıştır. Yine kitabın bu baskısında yer alan "Ashâb-ı Kehf: Efes'in Yedi Uyurları mı Yoksa Esseniler mi?" başlıklı son yazıda ise ağırlıklı olarak bu kıssanın köken itibariyle hangi dinî geleneğe ait olduğu meselesiyle ilgili bazı tespit ve değerlendirmelerde bulunulmuştur.

Son olarak şunu belirtmek isterim ki kitap ikinci baskıya girmeden önce baştan sona okunmak suretiyle gözden geçirilmiş, gerek fikir gerek ifade düzeyinde kusur tespit edilen kısımlardaki metinler yeniden düzenlenmiş, ayrıca gerek görülen yerlere ilave bilgi ve değerlendirmeler içeren kimi pasajlar eklenmiştir. Yayım aşamasından önce kitabı baştan sona titizlikle okuyan değerli yüksek lisans öğrencilerim Hadiye Ünsal ve Aynur Yıldız'a teşekkürü borç bilirim ve her ikisine de ilim yolunda muvaffakiyetler dilerim.

Mustafa ÖZTÜRK
Nisan 2009-Adana

KUR'AN KISSALARINA GİRİŞ

Kavramsal Çerçeve

Kıssa, Arapça *k-s-s* kökünden türetilmiş bir kelime olup sözlükte; anlatmak, haber vermek, nakletmek, iz takip etmek gibi anlamlar içerir.[1] Tefsir ıstılahında ise Kur'an'da bahsi geçen peygamberler ve toplumlarla ilgili manidar haberler ve/veya hadiselerin aktarımına karşılık gelir.[2] Kıssa kelimesinin çeşitli türevleri 21 ayette toplam 25 kez geçer. Bunlardan yirmisi fiil, diğerleri ise isim ve masdar kalıbındadır. Kelimenin fiil formları -iki ayet dışında- anlatmak, haber vermek, açıklamak;[3] söz konusu iki ayette ise bir şeyin izini takip etmek, ardından gitmek manasında kullanılmıştır.[4]

Sözlükte, önemli ve büyük haber anlamına gelen *nebe'* ile çoğulu olan *enbâ'* kelimesi de bazı ayetlerde kıssa manasında kullanılmıştır.[5] Diğer bazı ayetlerde ise yine aynı manada "hadîs" (söz) kelimesine yer verilmiştir.[6] Ayrıca, sözlükte "örnek, misal, numune" gibi manalara gelen "mesel" kelimesi de benzer içerikte kullanılmıştır. Genellikle, örnek alınacak söz yahut terbiye ve ahlâka dair faydalı hikâye şeklinde tanımlanan mesel, çok kere temsilî, farazî veya hayâlî olur. Dolayısıyla meselin tarihî gerçekliği bulunan bir hâdise ve/veya hikâye olma zorunluluğu yoktur.[7]

1 Ebu'l-Kâsım Râğıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî Ğarîbi'l-Kur'ân*, İstanbul 1986, s. 610; Cemâlüddîn İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, Kahire trs., V. 3650-3652.

2 Mennâ Halil el-Kattân, *Mebâhis fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*, Beyrut 1993, s. 306.

3 4.Nisâ 164; 6.En'âm, 57, 130; 7.A'râf 7, 35, 101, 176; 11.Hûd 120; 12.Yûsuf 3, 4; 16.Nahl 118; 18.Kehf 13; 20.Tâ-hâ 99; 27.Neml 76; 28.Kasas 25; 40.Mümin-Gâfir 78.

4 18.Kehf 64; 28.Kasas 11. Kelime 18.Kehf 64. ayette *kasas* formunda kullanılmıştır.

5 Bkz. 5.Mâide 27, 9.Tevbe 70, 26.Şuarâ 69, 28.Kasas 3.

6 Bkz. 20.Tâ-hâ 9, 51.Zâriyât 24, 79/Nâziât 15, 85.Burûc 17-18.

7 Kıssa-mesel ayırımı hakkında bkz. İdris Şengül, *Kur'an Kıssaları Üzerine*, İzmir 1994, s. 72 vd.

Kıssa kelimesinin "anlatmak ve nakletmek" anlamının yanı sıra "iz sürmek ve takip etmek" gibi manalar da içermesinden dolayı Kur'an kıssalarında maziye ait izleri açığa çıkarmak ve bu suretle insanların gaflet sebebiyle unutmuş oldukları tarihî olaylar-olgular üzerinde dikkatleri yoğunlaştırmak gibi bir hedef gözetildiği düşünülmüş[8] ve bu düşünceden hareketle Kur'an kıssalarının tarihî gerçekliği olan ya da olmayan her anlatı için kullanılan hikâye terimiyle karşılanmasına itiraz edilmiş; ayrıca kıssaların kurgusal bir anlatıya muhayyel tanrıların, kendilerine insan-üstü güçler izafe edilen kahramanların hikâyelerini katan ve arkaik bir zaman türüne ve/veya tarihsel zamanın ötesine uzanan bir anlatım biçimi olan mitolojilerden farklı kategoride değerlendirilmesi gerektiğine dikkat çekilmiştir.[9]

Kur'an'da Allah-Merkezli Dil ve Kıssalardaki İzdüşümü

Kur'an başından sonuna kadar tevhid eksenli bir inanç ve ahlak mesajı olması hasebiyle "Allah-merkezli" (teosentrik) bir dil dizgesine sahiptir. Bu dizgeye göre varlık âlemindeki her şeyin önünde ve ardında mutlak kudret sahibi Allah vardır. Sperma-yumurta karışımının belli bir süre sonra nev-i şahsına münhasır bir insan teki haline gelmesinden insanların hidayet ve dalâletlerine, yıldırım çarpmasından toplumların helâkine, göklerin ve yeryüzünün meydana gelişinden devletlerin inkıraz ve izmihlâline kadar ontolojik düzlemdeki her oluş ve bozuluşun Kur'an'da doğrudan Allah'a irca edilmesi, hiç kuşkusuz ilâhî mesajın çekirdeğini oluşturan tevhid ve meâd öğretisinin politeist ve materyalist zihniyetin hüküm sürdüğü bir toplumsal şuurda olumlu karşılık bulması gibi çok önemli bir amaca yöneliktir. Bu yüzdendir ki birçok ayette Allah'ın tek gerçek mabud oluş gerçeğini müşrik zihinlere kazımak maksadıyla kimi zaman beşerî irade ve ihtiyarı buharlaştıracak biçimde mutlak ilâhî kudrete vurgu yapılır ve bu cümleden olarak Allah'ın dilediği her şeyi yaptığı/yapacağı, yapıp ettiklerinden hiç kimseye hesap vermediği/verme-

8 İdris Şengül, "Kur'an Mesajını Ulaştırmada Kıssaların Önemi", *I. Kur'an Sempozyumu*, Ankara 1994, s. 134-135.

9 Bkz. Sadık Kılıç, "Tarih Felsefesi Açısından Kur'an Kıssaları", *I. Kur'an Sempozyumu*, Ankara 1994, s. 88-89.

yeceği (*lâ yüs'el 'ammâ yef'al*) belirtilir.[10] Yine birçok ayette, insan iradesi de dâhil olmak üzere varlık âlemindeki her şeyin meşîet-i ilâhiyyeye bağlı olduğu bildirilir.[11]

Diğer taraftan Kur'an'da Allah'ın kullara asla zulmetmeyeceğini ifadeyle insanın iyilik ve kötülüğü (hayır ve şer) seçme hususunda muhayyer kılındığı, bu iki şıktan birini tercih imkânının insan fıtratına kodlandığı ve bu yüzden iradî-ihtiyarî olarak gerçekleştirdiği tüm fiillerden ahirette mutlaka hesaba çekileceği belirtilir. Özgür irade mükellefiyetin en temel şartı olduğuna, insanın da irade bakımından özgür bir varlık olduğunda hiç kuşku bulunmadığına göre makro ve mikro kozmostaki her oluş ve bozuluşu Allah'ın dilemesine bağlayan Kur'an ifadelerini belli bir siyaset stratejisi içeren beyanlar olarak okumak gerekir. Söz konusu strateji ise politeist bir tanrı tasavvurunun egemen olduğu bir düşünce dünyasında Allah'tan başka tapınılmaya müstehak hiçbir mabûd bulunmadığı inancını tesis etmek olsa gerektir. Nitekim bu yüzden, Kur'an şehadet ve gayb âlemlerinde olup biten her şeyin arka planında Allah'ın mevcut olduğunu söyler. Yine bu yüzden Kur'an, ilâhî iradenin tarihin muhtelif dönemlerinde eşyanın tabiatına aykırı nitelikte birtakım müdahalelerde bulunduğundan söz eder. İşte bu müdahaleler sebebiyle ateş İbrahim'i yakmaz, Musa'nın elindeki asa vasıtasıyla deniz ikiye yarılır, yine aynı asanın temasıyla kayadan su fışkırır, İsrailoğulları'na kudret helvası ve bıldırcın eti nazil olur, Yunus balık tarafından yutulur ama bir süre sonra kendisini canlı olarak sahilde bulur, dağlar ve kuşlar Dâvûd'un zikrine eşlik eder, cinler ve rüzgâr Süleyman'a hizmet eder, İsa babasız olarak dünyaya gelir, çamurdan kuş maketi yine İsa'nın ellerinde canlı bir kuş oluverir...

İşte bütün bu oluşlar üç büyük din mensuplarınca "mucize" diye tarif edilir. Kısaca, harikulâde bir oluş hâlini imleyen mucize, nübüvvet iddiasıyla irtibatlı olup peygamberler vasıtasıyla gerçekleşir. Mucizedeki temel maksat, "Ben Allah'ın elçisiyim" iddiasında bulunan kişinin bu iddiasının doğru-

10 21.Enbiya 23.

11 Bkz. Muhammed Fuâd Abdulbâkî, *el-Mu'cemu'l-Müfehres li Elfâzi'l-Kur'ân*, İstanbul 1982, "ş-y-e" md.

Kıssa kelimesinin "anlatmak ve nakletmek" anlamının yanı sıra "iz sürmek ve takip etmek" gibi manalar da içermesinden dolayı Kur'an kıssalarında maziye ait izleri açığa çıkarmak ve bu suretle insanların gaflet sebebiyle unutmuş oldukları tarihî olaylar-olgular üzerinde dikkatleri yoğunlaştırmak gibi bir hedef gözetildiği düşünülmüş[8] ve bu düşünceden hareketle Kur'an kıssalarının tarihî gerçekliği olan ya da olmayan her anlatı için kullanılan hikâye terimiyle karşılanmasına itiraz edilmiş; ayrıca kıssaların kurgusal bir anlatıya muhayyel tanrıların, kendilerine insan-üstü güçler izafe edilen kahramanların hikâyelerini katan ve arkaik bir zaman türüne ve/veya tarihsel zamanın ötesine uzanan bir anlatım biçimi olan mitolojilerden farklı kategoride değerlendirilmesi gerektiğine dikkat çekilmiştir.[9]

Kur'an'da Allah-Merkezli Dil ve Kıssalardaki İzdüşümü

Kur'an başından sonuna kadar tevhid eksenli bir inanç ve ahlak mesajı olması hasebiyle "Allah-merkezli" (teosentrik) bir dil dizgesine sahiptir. Bu dizgeye göre varlık âlemindeki her şeyin önünde ve ardında mutlak kudret sahibi Allah vardır. Sperma-yumurta karışımının belli bir süre sonra nev-i şahsına münhasır bir insan teki haline gelmesinden insanların hidayet ve dalâletlerine, yıldırım çarpmasından toplumların helâkine, göklerin ve yeryüzünün meydana gelişinden devletlerin inkıraz ve izmihlâline kadar ontolojik düzlemdeki her oluş ve bozuluşun Kur'an'da doğrudan Allah'a irca edilmesi, hiç kuşkusuz ilâhî mesajın çekirdeğini oluşturan tevhid ve meâd öğretisinin politeist ve materyalist zihniyetin hüküm sürdüğü bir toplumsal şuurda olumlu karşılık bulması gibi çok önemli bir amaca yöneliktir. Bu yüzdendir ki birçok ayette Allah'ın tek gerçek mabud oluş gerçeğini müşrik zihinlere kazımak maksadıyla kimi zaman beşerî irade ve ihtiyarı buharlaştıracak biçimde mutlak ilâhî kudrete vurgu yapılır ve bu cümleden olarak Allah'ın dilediği her şeyi yaptığı/yapacağı, yapıp ettiklerinden hiç kimseye hesap vermediği/verme-

8 İdris Şengül, "Kur'an Mesajını Ulaştırmada Kıssaların Önemi", *I. Kur'an Sempozyumu*, Ankara 1994, s. 134-135.

9 Bkz. Sadık Kılıç, "Tarih Felsefesi Açısından Kur'an Kıssaları", *I. Kur'an Sempozyumu*, Ankara 1994, s. 88-89.

yeceği (*lâ yüs'el 'ammâ yef'al*) belirtilir.[10] Yine birçok ayette, insan iradesi de dâhil olmak üzere varlık âlemindeki her şeyin meşîet-i ilâhiyyeye bağlı olduğu bildirilir.[11]

Diğer taraftan Kur'an'da Allah'ın kullara asla zulmetmeyeceğini ifadeyle insanın iyilik ve kötülüğü (hayır ve şer) seçme hususunda muhayyer kılındığı, bu iki şıktan birini tercih imkânının insan fıtratına kodlandığı ve bu yüzden iradî-ihtiyarî olarak gerçekleştirdiği tüm fiillerden ahirette mutlaka hesaba çekileceği belirtilir. Özgür irade mükellefiyetin en temel şartı olduğuna, insanın da irade bakımından özgür bir varlık olduğunda hiç kuşku bulunmadığına göre makro ve mikro kozmostaki her oluş ve bozuluşu Allah'ın dilemesine bağlayan Kur'an ifadelerini belli bir siyaset stratejisi içeren beyanlar olarak okumak gerekir. Söz konusu strateji ise politeist bir tanrı tasavvurunun egemen olduğu bir düşünce dünyasında Allah'tan başka tapınılmaya müstehak hiçbir mabûd bulunmadığı inancını tesis etmek olsa gerektir. Nitekim bu yüzden, Kur'an şehadet ve gayb âlemlerinde olup biten her şeyin arka planında Allah'ın mevcut olduğunu söyler. Yine bu yüzden Kur'an, ilâhî iradenin tarihin muhtelif dönemlerinde eşyanın tabiatına aykırı nitelikte birtakım müdahalelerde bulunduğundan söz eder. İşte bu müdahaleler sebebiyle ateş İbrahim'i yakmaz, Musa'nın elindeki asa vasıtasıyla deniz ikiye yarılır, yine aynı asanın temasıyla kayadan su fışkırır, İsrailoğulları'na kudret helvası ve bıldırcın eti nazil olur, Yunus balık tarafından yutulur ama bir süre sonra kendisini canlı olarak sahilde bulur, dağlar ve kuşlar Dâvûd'un zikrine eşlik eder, cinler ve rüzgâr Süleyman'a hizmet eder, İsa babasız olarak dünyaya gelir, çamurdan kuş maketi yine İsa'nın ellerinde canlı bir kuş oluverir...

İşte bütün bu oluşlar üç büyük din mensuplarınca "mucize" diye tarif edilir. Kısaca, harikulâde bir oluş hâlini imleyen mucize, nübüvvet iddiasıyla irtibatlı olup peygamberler vasıtasıyla gerçekleşir. Mucizedeki temel maksat, "Ben Allah'ın elçisiyim" iddiasında bulunan kişinin bu iddiasının doğru-

10 21.Enbiya 23.

11 Bkz. Muhammed Fuâd Abdulbâkî, *el-Mu'cemu'l-Müfehres li Elfâzi'l-Kur'ân*, İstanbul 1982, "ş-y-e" md.

luğunu izhar ve ispat etmektir.[12] Peki, geçmiş peygamberler ve toplumlarla ilgili Kur'an pasajlarında zikredildiği veçhile ateşin yakmaması, kayadan su fışkırması, ölünün dirilmesi gibi hâdiseler, gerçekten mucize olarak kavramsallaştırılması gereken bir olağanüstü gerçekliğin ifadesi midir, yoksa olağan hâdiselerin Allah-merkezli dil dizgesi içinde ve dahi Orta Çağ'a özgü bir akıl ve idrak düzeyine uygun şekilde, diğer bir deyişle, doğal bir olay veya olguyu umumiyetle gaybî/metafizik faktörlerle ilişkilendirme, böylece ona abartılı bir gizem ve sanal değer atfetme itiyadında olan Orta Çağ insanına "Ooo!" dedirtecek bir şekilde tasvir edilmesi midir?

Bizce ilk sorunun mazmunu da mümkün olmakla birlikte ikincisi daha makul ve muhtemel gözükmektedir. Bu ikinci ihtimal dâhilinde denebilir ki Kur'an kıssalarında zikri geçen sıra dışı hâdiselerle ilgili ifadeler, klasik kelâm kitaplarına konu olan "mucize"den ziyade, sebep-sonuç dairesi içinde cereyan eden olaylarla ilgili bir delâlet-işaret içermektedir. Ancak gerek Kur'an'daki teosentrik dilden, gerekse bu dil dizgesinde ilk muhatapların akıl, idrak, bilgi ve kültür düzeylerinin dikkate alınmış olmasından dolayı söz konusu hâdiseler mucize diye tabir edilen bir oluş keyfiyetine uygun şekilde betimlenmiştir.

Yeri gelmişken belirtelim ki Kur'an'da mucize lafzı yer almamakta, bunun yerine genellikle *ayet* veya daha az sıklıkla *beyyine*, *hüccet*, *burhân* gibi çeşitli kelimeler kullanılmaktadır. İslam literatürüne muhtemelen hicrî 3. asrın sonları ile 4. asrın başlarında giren mucize kavramı, yalnızca ilâhî kudret dahilinde bulunan bir fiil olarak tehaddî (meydan okuma) ve nübüvvet iddiasıyla birlikte peygamberler tarafından tabiat kanunlarına aykırı biçimde izhar edilen hârikulâdelik şeklinde tanımlanmıştır. Ayrıca, çeşitli yönlerden tasnif edilen mucize kavramı, genellikle hissî-kevnî ve aklî olmak üzere iki kısımda mütalaa edilmiş ve bu çerçevede tabiat kanunlarına aykırı şekilde vuku bulan ve aynı zamanda duyularla da algılanabilen mucizeler hissî-kevnî olarak isimlendirilmiştir.[13]

12 Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed el-Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, Beyrut 1995, s. 219.

13 Mucizenin tanımı, literatüre girişi ve farklı açılardan tasnifleri hakkında geniş bilgi için bkz. Halil İbrahim Bulut, *Kur'ân Işığında Mucize ve Peygamber*, İstanbul 2002, s. 21-24, 57-74.

İslam âlimleri hissî mucizelerin hem imkânı hem de fiilen vukûu hususunda ittifak etmiş olmakla birlikte Reşid Rıza (ö. 1935) gibi bazı çağdaş âlimler bu tür mucizelerin modern dünyada dini kabul vesilesi olmaktan ziyade reddetme gerekçesi olarak algılandığına dikkat çekerek şunları söylemiştir:

> Eğer Kur'an'da Hz. İsa ve Hz. Musa'yı teyit eden mucizelerden söz edilmeseydi kimbilir belki de Avrupalı özgür düşünürlerin İslam'a yönelip hidayete ermeleri daha fazla ve daha hızlı olabilirdi. Zira İslam akıl, ilim ve beşer fıtratına uygunluk, bireylerin ruhlarını arındırma ve kamu yararının gelişimini sağlama gibi temel ilkeler üzerine bina edilmiştir. İslam'ın Allah'tan gelen bir vahiy olduğuna delil teşkil eden mucize, evvelen Kur'an, sâniyen Nebi'nin ümmî oluşudur. Bu mucize ise akıl, duyu ve vicdanla kavranabilen bir mahiyettedir. Kevnî mucizelere gelince, bunlarla ilgili birtakım şüpheler mevcut olup rivayet, sıhhat ve delâletine ilişkin birçok te'vil üretilmiştir. Ayrıca, bunlara benzer olaylar her zaman ve her yerde birtakım insanlar tarafından da izhar edilmektedir. Nitekim bu konuda Hint ve İslam mistiklerine isnat edilen rivayetlerin sayısı, Tevrat ve İncil'de zikri geçen mucizeler ile azizlerin menkıbelerinden daha fazladır. Yaşadığımız çağda ilim adamlarının dinden uzaklaşmalarına sebep olan en önemli faktörlerden biri, hissî-kevnî mucizelerdir.[14]

Mucizenin gerçekliğini inkar ile kabul arasında gidip geldiği anlaşılan Reşid Rıza'nın bu görüşleri dikkate değer niteliktedir. Zira Hz. Peygamber'in niçin Hz. Musa ve Hz. İsa gibi peygamberlerce izhar edilen türden hissî mucizelerle desteklenmediği sorusuna genellikle Auguste Comte'in (ö. 1857) "Üç Hâl Kanunu" (teolojik hâl-metafizik hâl-pozitivist hâl) tezini anımsatan bir tarzda cevap verilmesi, yani insanların tabiat kanunlarını kıran hissî mucizelere rağbet etmemeyi gerektiren bir aklî kemal devresinde İslam dinine girmeye başladıklarından söz edilmesi, gerçekten çok garip bir ironidir. Buradaki ironi, bir kedi veya köpeği boğazlarken derdest edilip karakola götürülen adamın sorgu sırasında hayvan severler kulübüne üye olduğunun ortaya çıkması gibi bir garabete benzemekte-

14 Reşid Rıza, *Muhammedî Vahiy*, çev. Salih Özer, Ankara 1991, s. 51-52 [Çeviri metinde kulak tırmalayıcı bazı ifadeler mefhumu bozmayacak şekilde düzeltilmiştir].

dir. Çünkü çağdaş Müslümanlar Comte'in pozitivizmine karşı son derece olumsuz bir bakış açısına sahip oldukları halde Hz. Peygamber'e en büyük mucize olarak Kur'an'ın verilmiş olmasını, adı geçen zatın "üç hâl kanunu"na kısmen haklılık payesi verecek bir gerekçe ile izah etme eğilimindedirler.

Allah'ın mutlak kudret sahibi olduğu dikkate alındığında -tabii ki pozitivist bir düşünceye sahip olmamak kaydıyla- yaygın ve yerleşik anlamıyla mucizenin imkânını olumlamak gerekir. Bizim de şüphesiz inancımız odur ki kudreti sınır tanımayan Allah için imkânsız olan hiçbir şey yoktur. Ama O'nun kâinatı ve tabiatı belli bir düzen ve sisteme göre yarattığı ve bu sistemin işleyiş düzeninde yapboza ya da yasa kırmaya yer olmadığı da su götürmez bir hakikattır. Nitekim Hz. Peygamber'in çağrısına kulak tıkayan müşriklerin hissî mucize taleplerine cevap mahiyetinde nazil olan kimi ayetler de bu gerçeğe işaret etmektedir. Mesela, Mekkeli müşriklerin Hz. Peygamber'den pınarlar, hurma ve üzüm bağlarından oluşan bahçeler, mücevherden (altın) yapılmış evler istemelerinin yanısıra Allah'ı ve melekleri konkre varlıklar hâlinde karşılarına getirmesini, göğe yükselip oradan bir kitapla birlikte dönmesini istemeleri üzerine, "*De ki: Rabbimi tenzih ederim. Ben salt elçi olarak gönderilmiş bir insanım.*" ayeti vahyedilmiştir.[15] Yine müşriklerin mucize talepleri karşısında bunalan ve bazen onların isteklerini yerine getirmeyi arzuladığı anlaşılan Hz. Peygamber'e,[16] çok kere "*Sen sırf bir uyarıcısın!*" şeklinde vahyedilerek elçinin temel görevinin mesajı tebliğden ibaret olduğu hatırlatılmıştır.[17]

Kur'an'da müşriklerin hissî mucize taleplerine olumsuz cevap verilmesi ve bu bağlamda, "*Bizi ayetler (mucizeler?) göndermekten alıkoyan tek sebep, önceki toplumların bunları yalanlamış olmasıdır.*" (17.İsrâ 59) şeklinde bir gerekçe öne sürülmesi, özellikle bedâyı hatırlatması bakımından oldukça düşündürücüdür. Çünkü bu ayetin devamında, "*Semûd kavmine bir uyarıcı emare (mubsira) olarak o dişi deveyi verdik/gönderdik; ama onlar bunu hiç dikkate almadılar. Oysa biz*

15 Bkz. 17.İsrâ 90-93.
16 Bkz. 6.En'âm 35.
17 Bulut, *Mucize ve Peygamber*, s. 222.

bu tür ayetleri (mucizeleri?) sadece korkutmak amacıyla gör dermişizdir." ifadesi yer almaktadır. Geleneksel yoruma gör Allah burada Mekkeli müşriklerin hissî mucize taleplerir reddederken, uzak geçmişteki toplumların bu tür mucizele yalanladığı gerekçesini zikretmiş ve bunu Semûd kavmini inkârcı tutumuyla örneklendirmiştir. Peki, öyleyse niçin il Semûd kavmine (İ.Ö. 1800-1600) gönderilen Hz. Salih[18] il Hz. Peygamber'in risalet dönemi arasındaki zaman dilimind yaşamış olan Hz. Musa, Hz. Süleyman ve Hz. İsa gibi peygam berlere birçok hissî mucize verilmiştir? Diğer bir deyişle, ma demki Mekkeli müşriklerin hissî mucize taleplerine olumsu cevap vermenin temel gerekçesi bunların geçmişte Semû kavmi tarafından yalanlanmış olmasıdır; öyleyse niçin anıla kavmin helâkinden asırlar sonra görev yapmış peygamberler bu tür mucizeler verilmiştir?

Bildik mucize kavramından yola çıkıldığında bu soruy cevap vermek pek mümkün olmadığı gibi, Allah'ın başlangıç ta mevcut olmayan bir arızî durum sebebiyle bidayetteki fik rinden/hükmünden vazgeçmesi anlamına gelen bedâ fikrir olumsuzlamak da hayli güçleşir. Zira Allah'ın Hz. Peygamber' gelinceye kadar inkârcıları hissî mucizelerle ikna yöntemir denediği, fakat pek faydalı olmadığını görünce son vahyind bu yöntemden vazgeçtiğini söylemek sonuçta bedâ ile ayr kapıya çıkmakta, dolayısıyla problemi daha da çözümsü kılmaktadır. Hâlbuki bu bağlamda gündeme gelen *ayet*, *bey yine*, *sultan* ve *burhan* gibi kelimelere hissî mucize manas yüklenmediği takdirde problem büyük ölçüde çözülmektedir Mesela, çeşitli ayetlerde *mubsira*, *ayet*, *fitne* gibi sıfatlarla bir likte anılan "dişi deve" (*nâka*),[19] aslında bir hissî-kevnî muciz olmaktan öte, 54.Kamer 27. ayette de açık biçimde belirtildiğ gibi, bir sınama-deneme (*fitne*) nesnesidir. Kaldı ki ilgili ayet lerin hiç birinde bu devenin mucizevî bir yapıya sahip oldu ğunu gösteren bir karine mevcut değildir. Belli ki müfessirler bu konuda birtakım mitolojik rivayetler aktarmaya sevk ede

18 Semud kavmi hakkında geniş bilgi için bkz. Süleyman Nedvî, *Kur'ân Kerim'de Kavimler ve Toplumlar: Âd -Semûd- Medyen*, çev. Abdullah Da vudoğlu, İstanbul 2003, s. 147-155.

19 7.A'râf 73, 11.Hûd 64, 17.İsrâ 59, 54.Kamer 27.

faktör, devenin Allah'a izafe edilmiş olmasıdır (7.A'râf 73). Ancak bu izafet, tıpkı aynı ayette (7.A'râf 73) geçen "Allah'ın arzı" terkibinde olduğu gibi, söz konusu hayvanın herhangi bir kişiye ait olmadığına, dolayısıyla tüm toplumun ona ilişmemekle mükellef kılındığına işaret etmektedir.[20]

Sonuç olarak, Allah'ın 17.İsrâ 59. ayette, tekzip edildiği gerekçesiyle göndermekten vazgeçtiği ayetlerden maksat hissî mucizeler değil, Semûd kavminin sınanmasına vesile olan dişi deve gibi canlı nesnelerdir. Dolayısıyla söz konusu ayette yaygın ve yerleşik anlamda bir hissî mucizeden söz edilmemektedir. Kaldı ki hissî mucizelerin -vahiy döneminde birçoğu ümmî ve cahil olan inkârcılar bir yana- bugün dahi birçok insanın pratik düzeyde dinî değer ve kavramlarla sahici ilişki kurmasında gayet müessir bir araç olduğu inkâr edilemez bir gerçektir. Nitekim kimilerince ilâhî gazabın bir tezahürü olarak sembolleştirilen 17 Ağustos Marmara depreminden sonra -ki eğer bu deprem Hz. Peygamber'in yaşadığı çağdan önceki zamanlarda vuku bulmuş olsaydı Kur'an'da muhtemelen Âd, Semûd ve Lût kavimlerinin helâk oluş keyfiyetlerine benzer şekilde tasvir edilirdi- birçok insanın dine dönüş tecrübesi yaşadığı bilinmektedir.

Kısacası hissî mucizeler sayesinde Mekkeli müşriklerden en azından bir kısmının imana geleceği şüphesiz olmakla birlikte vahyin nüzul sürecinde bu türden hiçbir mucize vuku bulmamıştır. Bize öyle geliyor ki daha önceki dönemlerde de anılan türden mucizeler vaki olmamış ve fakat Kur'an'ın teosentrik dil dizgesi içinde nesneler dünyasındaki doğal olaylara ait sebeplerin hazfedilip sırf sonuçların zikredilmesi biz Müslümanlar tarafından genellikle mucize diye kavramlaştırılmıştır. Buna karşılık İslam dünyasında mucizenin imkânını kısmen veya tamamen reddeden görüşler de savunulmuştur. Bu görüş son devirde Seyyid Ahmed Han, Ahmedüddîn Amritsârî, Gulâm Ahmed Pervîz, Reşid Rıza, Muhammed Heykel ve Muhammed Esed gibi Müslüman düşünürler tarafından savun-

20 Maulvi Muhammed Ali, *The Holy Qur'an with English Translation and Commentary*, Lahore 1935, s. 344-345 (913. not); Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı: Meal-Tefsir*, çev. Cahit Koytak-Ahmet Ertürk, İstanbul 1996, I. 286 (57. not).

maya değer bulunmuştur. Ne var ki biz özellikle "Hint-İslam Modernistleri" veya daha spesifik olarak "el-Kur'âniyyûn" (Kur'ancılar-Ehl-i Kur'an Ekolü) diye anılan çevrelerden farklı olarak mucizenin imkânını reddetmekten öte bunun fiilen vukû bulmadığını, dolayısıyla kıssalarda bildik anlamda mucize gibi tasvir edilen hâdiselerin aslında doğal olayların Allah-merkezli dil sistemine uygun biçimde formüle edilmesinden ibaret olduğunu düşünmekteyiz. Ancak bu düşünceden, Allah'ın evren ve insanla ilişkisinde salt bir "muharrik-i evvel" olarak konumlandırıldığı sonucu çıkarılmamalıdır. Bilakis Allah, bizzat kendi beyanıyla her an edip eylemektedir.[21] Lakin O'ndan sâdır olan fiiller kâinatın işleyiş düzenini iptal ve ilga edici müdahaleler şeklinde değil, ezelde belirlemiş olduğu yasalar dâhilinde cereyan etmektedir. Hal böyle iken, peygamber kıssalarında geçen bazı hâdiseler Kur'an dilinde, -"*Haberiniz olsun ki yaratma da O'na mahsustur, yönetme de!*" (7.A'râf 54) buyruğunda özetlenen mutlak kudret sahibi tek mabûd inancını tesis etmek maksadıyla- değişmez yasanın ihlal edildiğini düşündürtecek bir ifade kalıbıyla aktarılmıştır. Bu aktarım/anlatım tarzındaki temel amaç, ilk hitap çevresindeki inkârcılara öncelikle tevhid inancını benimsetmekten ibaret olduğu için dış dünyadaki olaylar hiçbir ayette sıradan bir fizik hâdisesi olarak tasvir edilmemiştir. Daha açıkçası Kur'an'da tasvir edici (*descriptive*) değil anlam katıcı (*significative*) bir dil kullanılmıştır. Mesela birçok ayete konu olan "yağmur"un nasıl oluştuğunu anlatmak yerine onun Allah tarafından gönderilen bir rahmet ve çok değerli bir armağan oluşuna dikkat çekilmiştir. Benzer şekilde, kâinattaki diğer bütün varlıklar da salt nesneler kümesi olmaktan öte Allah'ın birliğine, kudretine, yaratma sanatındaki muhteşemliğe, sınırsız lütuf ve inayetine işaret eden birer ayet (gösterge) olarak nitelendirilmiştir.[22] Kendisini dinî-ahlâkî bir rehber olarak tanımlayan bir kelamın bu temel işleviyle doğrudan ilgili olmayan şeyleri kuru, didaktik bir üslupla öğretmesi beklenemez. Çünkü kutsal kitapların ve dolayısıyla Kur'an'ın nesneler ve olayları doğal nedenleriyle açıklamak gibi bir amacı yoktur.

21 55.Rahmân 29.
22 Geniş bilgi için bkz. Ömer Özsoy, *Sünnetullah*, Ankara 1994, s. 139-150.

Kur'an'da ve diğer kutsal kitaplarda harikulade hadiseler gibi anlatılan olayların aslında kendi doğal süreçlerinde olup bittiği şüphesizdir. Söz konusu olayların kutsal kitaplarda doğrudan ilâhî kudrete atfedilerek doğa yasalarının işleyiş düzenini kırıcı biçimde gerçekleştiğini düşündürtecek bir ifade kalıbıyla tasvir edilişinin temel nedeni, Spinoza'nın (ö. 1677) deyişiyle, kutsal kitapların nesneler ve olayları doğal nedenlerine dayanarak açıklama gibi bir işlevinin bulunmaması, buna karşılık beşerî anlayış ve kavrayış düzeyini göz önünde tutarak insanlar üzerinde derin etkiler bırakacak şeyleri anlatması ve bunu yaparken de insanlarda daha çok hayret/hayranlık uyandıracak ve aynı zamanda ilâhî kudrete saygı fikrini aşılayacak bir üslup kullanmasıdır.[23]

Gerçekte bildik anlamda bir mucizeden ya da insanın kavrama yetisini aşan (gaybî) bir iş ve eserden ne ilâhî fiillerdeki anlam ve gayeyi ne de Tanrı'ya ve tabiata ait herhangi bir niteliği sahici bir biçimde anlayıp kavrama imkânı vardır. Bilakis her şeyin Tanrı tarafından belirlenip düzenlendiği ve tabiatta olup biten her şeyin öz ve esas itibariyle ilâhî iradeden neşet ettiği, keza tabiattaki her oluş ve bozuluşun da temelde Tanrı'nın ezelî ve ebedî yasalarına bağlı olduğu bilinince şöyle bir neticeye ulaşılır: Doğal nesneler ve bunların ilk nedenlerine ne düzeyde bağlı olduklarını ne kadar iyi anlar ve bilirsek, Tanrı'yı ve O'nun iradesini de o kadar iyi anlar ve tanırız. Bu nedenle, anlama yetimizi göz önünde tuttuğumuzda, açık seçik tanıyıp bildiğimiz işleri/eserleri ötekilere [mucizelere] göre çok daha haklı olarak Tanrı'nın işleri/fiilleri olarak adlandırabiliriz ve dolayısıyla bunları henüz künhüne vâkıf olamadığımız öteki işlere/eserlere göre daha fazla Tanrı'nın iradesine bağlayabiliriz. Çünkü doğanın açık seçik biçimde tanıyıp bildiğimiz olayları bize daha çok katıksız Tanrı bilgisi verir, dolayısıyla O'nun iradesini ve fiillerini bize olabildiğince daha açık seçik gösterir. Şu halde, doğada olup biten bir şeyi anlayıp kavrayamayınca doğrudan doğruya Tanrı'nın iradesine bağlamak suretiyle bildik anlamda "mucize" diye kavramlaştırmak, Spinoza'nın ifadesiyle, hem budalalıktan başka

23 Baruch Spinoza, *İlâhiyât: Peygamberlik Hakkında*, Derleyen ve Çeviren: Veysel Atayman, İstanbul 2006, s. 116.

bir şey değildir, hem de cehaleti kabullenmenin gülünç bir biçimidir.[24]

Kıssaların Tarihî Değeri ve Hak Oluş Keyfiyeti

Kur'an'daki birçok kıssanın, özellikle peygamberlerle ilgili kıssaların tarihî oldukları veya en azından birçok tarihî unsur taşıdıkları şüphesizdir. Nitekim bu husus bazı ayetlerde hiçbir farklı yoruma mahal vermeyecek açıklıkta beyan edilmiştir. Örneğin, Zekeriyya-Meryem kıssasında, "*Onlar, içlerinden kimin Meryem'in hamisi olacağını kura ile belirlediklerinde sen onlarla birlikte değildin.*"[25] denilmiştir. Yûsuf'un kıssasında ise, "*Yapacak oldukları işe karar verdikleri ve tuzaklarını kurdukları zaman sen onların yanında değildin.*"[26] mealinde bir ifadeye yer verilmiştir. Bu ifadeler söz konusu kıssaların muhayyel olmadığını göstermektedir. Keza, Lût kavmiyle ilgili birçok ayette, bu kavmin helâkine ait bazı izlerin gelecek nesiller için hâlen bir ibret belgesi olarak varlığını sürdürdüğüne dikkat çekilmiş olması da yine aynı noktayı işaretlemektedir.[27]

Kur'an'daki birçok kıssasın tarihîliğine ilişkin delilleri çoğaltmak mümkün olmakla birlikte burada altı çizilmesi gereken en önemli husus, kıssalardaki malumatın tarihsel açıdan bilgi verici bir özellik taşıyıp taşımadığı veya tarihî bilgi vermenin kıssalarda bir amaç olarak gözetilip gözetilmediği meselesidir. Kur'an baştan sona tarandığında, kıssalarda zikri geçen olayların aktarımında kronolojik sürecin pek dikkate alınmadığı fark edilir. Dahası, peygamber kıssaları çoğu zaman fragmanlar hâlinde aktarılır ve bu aktarım biçiminde zaman, mekân ve aktörlere ait tarihsellikler çok kere müphem bırakılır. Ashâbu'l-Karye, Ashâbu'r-Res ve Ashâbu'l-Uhdûd gibi kıssalarda ise tarihsel unsurların hemen tamamıyla hazfedildiği dikkat çeker. Bizce bu üslup kıssalarda tarih bilgisi vermek gibi bir amaç gözetilmediğine işaret eder.[28]

24 Spinoza, *İlâhiyât*, s. 106.
25 3.Âl-i İmrân 44.
26 12.Yûsuf 101.
27 15.Hicr, 76; 29.Ankebût 35, 37.Sâffât 137-138; 51.Zâriyât 37.
28 Hikmet Zeyveli, "Müzakereler", *1. Kur'an Sempozyumu*, Ankara 1994, s. 142.

Kıssalardaki en temel amaç hidayet olduğu için, geçmişe ait olaylar hep dinî-ahlâkî bir çerçeve içinde sunulmuş ve bu sunumda bazı olaylar da dramatize edilmiştir. Ayrıca kimi zaman inkârcıların dilinden iman erbabına mahsus sözcükler aktarılmış,[29] kimi zaman da aynı kelam (söz) iki ayrı mütekellime isnat edilmiştir. Mesela, 7.A'râf 109-110. ayetlerde geçen, "*Bu adam [Musa] işini çok iyi bilen sihirbaz. Belli ki bunun asıl niyeti ve isteği sizi yerinizden yurdunuzdan etmek. Peki, şimdi bu durum karşısında ne gibi bir tedbir alalım dersiniz?*" şeklindeki ifadenin sahibi Firavun'un yakın çevresindeki ileri gelenler topluluğudur. 26.Şuarâ 34-35. ayetlerde geçen, "*Bu adam [Musa] işini çok iyi bilen sihirbaz. Belli ki bunun asıl niyeti ve isteği sizi yerinizden yurdunuzdan etmek. Peki, şimdi bu durum karşısında ne gibi bir tedbir alalım dersiniz?*" şeklindeki sözün sahibi ise Firavun'dur. Görüldüğü gibi aynı söz A'râf suresindeki ayetlerde Firavun'un yakın çevresine, Şuarâ suresindeki ayetlerde ise bizzat Firavun'a nisbet edilmiştir. Benzer şekilde, 14.İbrahim suresinde, meleklerle diyalog, İshak'ın doğacağı müjdesi ve Hz. İbrahim ile eşinin ihtiyar olmaları hasebiyle bu müjdeyi yadsımaları gibi konulara yer verilmişken, 11.Hûd suresinde eşinin, 15.Hicr suresinde Hz. İbrahim'in kendi kendine konuşmasından söz edilmiştir. 51.Zâriyât suresinde ise çocuk müjdesi Hz. İbrahim'e verilmiş, diyalog ise meleklerle gerçekleşmiştir.[30]

Kur'an'ın tarihî bilgi vericiliğinde ısrar edildiği takdirde yukarıda sunulan örneklerdeki çelişik ifadeleri telif etmek hayli güçleşir. Oysa Kur'an'ın anlam katıcı bir dile sahip olduğu, dolayısıyla hiçbir ayette tarihçi titizliğiyle bilgi aktarmak gibi bir hedef gözetilmediği dikkate alındığında söz konusu örnekler çelişki olarak değerlendirilemez. Zira Kur'an'ın muhataba iletmek istediği mesaj, 7.A'râf 109-110. ve 26.Şuarâ 34-35. ayetlerde geçen sözün gerçekte kime ait olduğu hususunda tarihî ve ilmî bir katkıda bulunmaktan öte Musa-Firavun bağlamında iman-inkâr mücadelesine ilişkin dramatik bir örnek sunmaktır.

29 Mesela, Yahudilerin Hz. İsa hakkında "Allah'ın rasulü" şeklinde bir ifade kullanması. Bkz. 4.Nisâ 157.

30 Muhammed Ahmed Halefullah, *Kur'an'da Anlatım Sanatı*, çev. Şaban Karataş, Ankara 2002, s. 187.

Bu başlık altında değinilmesi gereken bir diğer önemli husus da kıssalardaki ifadelerin tarihsel gerçekle ne kadar örtüşüp örtüşmediği meselesidir ki tam bu noktada amaç-maksat konusu bir kez daha gündeme gelmektedir. Bilebildiğimiz kadarıyla İslam ümmeti Kur'an kıssalarında tarihî malumat aktarmak gibi temel bir maksat gözetilmediği hususunda ihtilaf etmemiştir. Nitekim kıssaların tarihî doğruluk değerinde ısrar eden geleneksel anlayış dahi, "Kur'ân-ı Kerîm bir tarih kitabı da değildir. Dolayısıyla tarihi tarih için anlatmamıştır. Kur'an'ın tarihi anlatma keyfiyeti, onun asıl hedefi olan dinî gayeyi gerçekleştirecek miktarda ve ölçülerde gerçekleşmiştir"[31] diyerek bu gerçeği teslim etmiştir. Mamafih, "Allah Kur'an'da tarihe aykırı bir şey anlatmaz" gibi bir dogmatik önermeden yola çıkılarak, her kıssanın mutlaka bir tarihî olaya işaret ettiği ısrarından da bir türlü vazgeçilmemiştir.[32]

Hâlbuki Kur'an'ın kıssalarla ilgili tüm bölümlerinde tarihsel unsurlar kısmen veya tamamen hazfedilerek muhatapların bütün dikkatleri kıssadan alınacak hisseye (hidayet) çekilmeye çalışılmıştır. Hidayette aslolan, umumiyetle birtakım röper noktaları vermek ve fakat detaylara girmemek, vasıtaları hitap ettiği toplumun müteâreflerinden seçmektir. Kur'an'da tarihî malumat verilmek istenseydi herhalde Aztek-İnka kültürü ile Çin ve Orta Asya medeniyetlerinden de az çok söz edilmesi gerekirdi. Ne ki Kur'an bu medeniyetler hakkında suskun kalmıştır. Bunun tek sebebi, kıssalarda ilk hitap çevresine ait tarih kültürünün esas alınmış olmasıdır. Dolayısıyla Kur'an'ın kıssa dağarında, coğrafî çerçevesi kuzeyde Mısır, Şam ve Irak, güneyde Yemen'e kadar bütün Arap yarımadasından müteşekkil bir alanla sınırlı olan bu kültürdeki tarihî hikâyelerin yanısıra bazı efsaneler ve menkıbeler de yer almıştır. Bu coğrafyaya ait kültürel malzeme bir hidayet aracı olarak kullanıldığı için tarihe uygunluk veya aykırılık, vahiydeki aslî mesaj açısından önem arzeden bir mesele olmamıştır.[33] Başka bir ifadeyle, Kur'an tarihin belli bir döne-

31 İdris Şengül, "Kur'ân Kıssalarının Târihî Değeri", *Kur'an Kıssalarının Anlam ve Değeri (IV. Kur'an Haftası Kur'an Sempozyumu)*, Ankara 1998, s. 171.

32 Bkz. Şehmus Demir, *Mitoloji Kur'an Kıssaları ve Tarihî Gerçeklik*, İstanbul 2003, s. 130.

33 Zeyveli, "Müzakereler", s. 143.

minde vuku bulmuş olaylardan dahi söz ederken ya işlenen konuyu örneklendirmiş, ya inananlara içinde bulundukları durumun geçmiş zamandaki benzerlerini hatırlatarak onları teselli etmiş, ya çok temel bir ahlâk sorununa işaret etmiş, ama hiçbir zaman salt hikâye anlatmak veya tarihî malumat aktarmak gibi bir hedef gözetmemiştir.[34]

Bu bağlamda kıssaları metrodaki istasyonları gösteren bir diyagrama (şema) benzetmek mümkündür. Zira söz konusu diyagram aslında realiteye aykırı şekilde çizilmiştir. Çünkü her şeyden önce istasyonlar arasındaki mesafe diyagramda gösterildiği gibi eşit değildir; yine istasyonlar diyagramdaki gibi düz bir çizgi üzerinde yer almadığı gibi gerçekte yuvarlak şekilde de değildir. Bütün bu aykırılıklara rağmen o diyagram metroda yolculuk yapan bir insan için yeterli bir rehber ve hidayettir. Eğer bir insan söz konusu diyagrama haritacı gözüyle bakarsa, bundan çok yanlış sonuçlar çıkarması kesindir.[35] Tıpkı bunun gibi Kur'an'daki bir kıssaya, mesela Zülkarneyn kıssasına bir tarihçi ve/veya coğrafyacı gözüyle bakıldığında birtakım yanlış beyanlarla karşılaşılır. Şöyle ki bu kıssada Zülkarneyn'in güneşin battığı yere kadar gittiğinden söz edilir. Olgusal gerçeklikle test edildiğinde bu aslında yanlış bir ifadedir. Çünkü güneşin battığı bir yer yoktur, seyrettiği bir yön/yörünge vardır. Şu halde Allah, "*Zülkarneyn güneşin battığı yere kadar gitti...*" derken, insanlara güneşin battığı bir yer olduğu yönünde bilgi mi vermiş oluyor? Yoksa o günkü muhataplarının kozmolojik bilgi düzeylerine göre mi konuşuyor? Bizce doğru seçenek ikincisidir.[36]

Kur'an'daki bazı kıssaların *hak* veya *bi'l-hak* olarak tavsif edilmesinden yola çıkan geleneksel anlayış, bunun aksi yöndeki görüşü savunmakta ısrarcıdır. Bu anlayışa göre iki ayette geçen *kasas* ve *nebe'*[37] kelimeleriyle birlikte *hak* sözcüğünün zikredilmiş olması Kur'an'da kıssa olarak serdedilen ha-

34 Özsoy, *Sünnetullah*, s. 102-103.
35 Diyagramatik dil konusunda geniş bilgi için bkz. Montgomery Watt, *Modern Dünyada İslam Vahyi*, çev. Mehmet S. Aydın, Ankara 1982, s. 117-121.
36 Geniş bilgi için bkz. Ömer Özsoy, *Kur'an ve Tarihsellik Yazıları*, Ankara 2004, s. 114-115.
37 3.Âl-i İmrân 62; 18.Kehf 13.

berlerin yalın tarihî gerçekleri imlediğini gösterir.[38] Kuşkusuz ortada bir gerçek vardır, ama bu gerçeğin mahiyet itibariyle tarihî mi yoksa dinî-ahlâkî mi olduğunu tayin eden yegâne unsur *el-hak* ve/veya *bi'l-hak* tabiri değildir. Daha açıkçası, Kur'an'daki bir kıssanın tarihîliği, salt *bi'l-hak* tabiriyle -ki bu tabirin Türkçe'deki tam karşılığını bulmak da hayli zordur- belirlenemez. Çünkü *el-hak* ve/veya *bi'l-hak* tabiri, mutlak olarak "gerçek" anlamına geldiği gibi, yerine ve bağlamına göre "bir gerçeğin ifadesi" gibi bir manayı da içermektedir. Nitekim sözlükte, mutabakat ve muvafakat anlamına gelen *hak* kelimesi, söz (*kavl*) ve fiille birlikte kullanıldığında, yerinde ve zamanında söz söylemeyi ve bir işi gerektiği şekilde yapmayı ifade eder.[39] Söz konusu tabir aynı zamanda bir bir işi esaslı bir gaye ve hedefe matuf olarak yapma anlamına da gelir. Nitekim kimi ayetlerde Kur'an'ın inzalinin *bi'l-hak* diye nitelendirilmesi de bu manaya karşılık gelir. Dolayısıyla, *bi'l-hak* tabiri kıssalar bağlamında tarihî gerçekliği bulunan bir olayı vuku buluş keyfiyetine göre aktarmaktan ziyade, tarihsel boyutunun mevcut olup olmadığı pek önem arzetmeyen bir hikâye ve/veya menkıbeyi çok esaslı bir amaca matuf olarak yerinde ve zamanında anlatmaktır.

Kıssalar ve Mitoloji

Kur'an kıssalarının mitolojik unsurlar içerip içermediği meselesi de son dönemdeki ciddi tartışma konularından biridir. Bu tartışmanın hararetlenmesine vesile olan Muhammed Halefullah'a göre Kur'an'daki bazı kıssalar tarihî gerçekliği bulunmayan birer edebî üründür. Bunun en somut delillerinden biri, müşriklerin vahye yönelik "eskilerin masalları" (*esâtîru'l-evvelîn*) şeklindeki nitelenmesinin Allah tarafından açıkça reddedilmemiş olmasıdır.[40] Bu tezi destekleyen bir diğer delil, vahyin nüzul dönemindeki Yahudilerin müşriklere bazı hayalî hikâyeler öğretip bunlar hakkında Hz. Peygamber'e birtakım sorular sordurmak suretiyle onun

38 İdris Şengül, "Kur'ân Kıssalarının Târihî Değeri", s. 182; Demir, *Mitoloji*, s. 125-127.

39 Râğıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 179.

40 Bkz. Muhammed Ahmed Halefullah, *el-Fennü'l-Kasasî fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Kahire 1972, s. 171 vd.

şahsında risalet müessesesini yıpratmak istemeleridir. Allah hem bu gayretleri boşa çıkarmak hem de elçisini sıkıntıdan kurtarmak için, onların bildikleri bazı hikâyeleri ister istemez Kur'an'da zikretmek durumunda kalmıştır.[41]

Halefullah'ın bu ilginç görüşleriyle alevlenen tartışmanın ister istemez çağrıştırdığı *mitos* kavramı, sözlükte "söz" ya da "konuşma" anlamındaki Yunanca "mythos"tan (hikâye, anlatı) türetilmiş olup salt masal ve hikâyeden farklı bir içeriğe sahiptir. Bu farklılık mitoslarda anlatılanların kutsala dair olmasında veyahut kutsal addedilmesinde ortaya çıkar.[42] Mircea Eliade'ye göre mitos birbirini tamamlar nitelikteki çok sayıda bakış açısına göre değerlendirilebilen son derece karmaşık bir kültür gerçekliğidir.[43] Dinî tecrübelerden ortaya çıkmış olan mitoslar tarih boyunca varlığını muhafaza etmiş olmalarından dolayı aynı zamanda olgusal bir gerçekliktir.[44] Buna mukabil mitoslar kimilerine göre insanoğlunun gündüz düşleri,[45] kimilerine göre kadim insanın ilmi,[46] kimilerine göre ise tarihsel gerçekliği bulunan olaylara hayal gücünün ve çeşitli kutsallık motiflerinin ilavesiyle oluşturulmuş kültür ürünlerinden ibarettir.[47]

Mitosların fonksiyonuna gelince, dine malzeme oluşturduğu kabul edilen mitoslar genellikle kutsala ve metafiziksel varlık boyutuna yöneliktir. Nitekim insanlar mitoslar sayesinde tecrübe dünyası dışında mevcut olduklarına inanılan kutsallık objelerini, ruhanî varlıkları, hayalet ve benzeri doğaüstü varlık birimlerini, metafiziksel karaktere sahip üstün değer ve ilkeleri algılamaya yönelik temayüllerini dışa vururlar. Bu dışavurum bir bakıma insanoğlunun varlık âlemini ve bu âlemdeki konum ve orijinini anlamlandırma çabasıdır. Mitoslar insanın hayatta zor durumda kaldığı, açıklamakta

41 Halefullah, *el-Fennü'l-Kasasî*, s. 21 vd.
42 G. S. Kirk, *Myth: Its Meaning and Functions in Ancient and Other Cultures*, Cambridge 1974, s. 8.
43 Mircea Eliade, *Mitlerin Özellikleri*, çev. Sema Rifat, İstanbul 1993, s. 13.
44 Mircea Eliade, *The Quest History and Meaning in Religion*, Chicago 1969, s. 72-73.
45 Bronislaw Malinowski, *İlkel Toplum*, çev. H. Portakal, Ankara 1988, s. 101.
46 Fred Gladstone Bratton, *Yakın Doğu Mitolojisi*, çev. Nejat Muallimoğlu, İstanbul 1995, s. 20.
47 Şinasi Gündüz, *Mitoloji ile İnanç Arasında*, Samsun 1998, s. 26.

güçlük çektiği birtakım fenomenler karşısında yardıma koşarak söz konusu fenomenlerin gerçek mahiyetini kendine özgü bir şekilde izah etme potansiyeline de sahiptir. Hâdiselerin çoğu zaman kutsallar ve gaybî faktörlerle irtibatlandırılarak açıklandığı mitolojik düşüncenin temelinde insanın nesneler dünyasında karşılaştığı her olayın arketip olarak manevî-rûhânî âlemde mevcut olduğunu varsayan bir mesel-memsul (idea-görüngü) analojisi yatar.

Malinowski'nin toplumsal gereksinimlere ve isteklere dayanan yahut pratik ihtiyaçların karşılanmasına yardımcı olan ve aynı zamanda dinsel gereksinimler ile ahlâkî özlemleri doyurucu bir tarafı da bulunan kadim bir gerçekliğin yeniden anlatılması şeklinde tanımladığı mitosların[48] en önemli işlevi, insanın çeşitli beklentilerine, istek ve arzularına cevap vermesidir. Bu yüzden, mitoslar insanların gündelik yaşantılarındaki davranış biçimlerini, geleneksel değerlerini, ritüellerini ve sosyal yapılanma biçimlerini haklı gerekçeler üzerine oturtma görevini üstlenmesinin yanında yeryüzünün düzene kavuşması, kötülük ve adaletsizliğin ortadan kalkması, barış ve düzenin sağlanması gibi beklentilerin dillendirilmesine de katkıda bulunurlar.[49] Bu tür istek ve beklentilere cevap verme kabiliyetine sahip olduğuna inanılan eskatoloji mitosları arasında Sâbiîlikteki Praşai Siva, Yahudilik ve Hıristiyanlıktaki Mesih, Zedüştîlikteki Şaoşyant ile İslam'daki Mehdi figürleri zikredilebilir.

Kutsal metinlerin kozmolojiye ilişkin beyanlarını mitoloji olarak adlandıran Paul Tillich'e göre mitler aslında insanın nihaî ilgisinin ilâhî figürlerde ve fiillerde sembolize edilmesidir. Mitolojik düşüncede yaratma, bir zamanlar gerçekleşmiş olan sihirli bir iş olarak addedilir. Âdem'in düşüşü özel bir coğrafî bölgeye hasredilip bir insana atfedilir. İsa'nın bakireden doğumu biyolojik terimlerle, onun yeniden dirilmesi ve göğe yükselmesi fiziksel olaylarla, dünyaya ikinci gelişi (nüzulü) ise kozmik bir felaket olarak anlaşılır. Böylece Tanrı zaman ve mekânda hareket eden, özel bir mekânda ikamet

48 Malinowski, *İlkel Toplum*, s. 98.
49 Mircea Eliade, *The Forge and the Crucible*, Chicago 1956, s. 32-33.

eden, evrendeki sair mahlûkat gibi, varlıkları etkileyen ve onlardan etkilenen bir varlık olarak tasavvur edilir.[50]

Ne var ki böyle bir tasavvur yanlıştır. Çünkü dinî metinlerdeki kıssa ve mesellerdeki -Tillich'in ifadesiyle "mitler"dekikozmolojiye ve Tanrı-insan ilişkisine dair sembolik ifadeleri lafzî olarak anlamak ve yorumlamak doğru değildir. Bu tür anlatımlar tarihsel olgulardan bahsetse bile onların tarihî verilerle test edilmesini ve buna göre değerlendirilmesini düşünmek, kutsal metinlerin varlık nedenine büsbütün aykırı olacaktır. Aynı şekilde, kozmolojiye dair ifadeleri de bilimsel bilgi gibi düşünerek insanın bilgi dağarcığına katkı sağladığını iddia etmek de kıssa, mesel ve mitleri heder etmek olacaktır. Sözgelişi, Âdem kıssası literal düzeyde anlaşıldığında, -Tillich'in tabiriyle- "saçma" olarak nitelenecektir. Oysa bu kıssa -içrek anlamıyla- her insanın içinde bulunduğu varoluşsal durumu sembolize etmektedir.[51]

Tillich'in kutsal metinlerdeki sembolizme ilişkin görüşlerine katıldığımızı belirttikten sonra bilhassa şunu vurgulamak isteriz ki muhtevasının diyalektik bir süreçte teşekkül ettiğinde kuşku bulunmayan Kur'an'ın bazı kıssalarında birtakım mitolojik unsurlara yer verildiği gibi, kimi peygamberlerin biyografilerine antik ve arkaik medeniyetlere ait literatürde de mevcut olan ve bu yüzden ister istemez tarihsel gerçekliklerinden kuşku duyulan bazı motifler de eklenmiş gözükmektedir. Mesela, Hz. Musa'nın doğumuna ilişkin pasajlarda karşımıza çıkan "terk edilmiş bebek" motifi ile Hz. Yûsuf'un Mısır'daki hayat hikâyesinde ön plana çıkan "muradına eremeyen ayartıcı kadın" figürü bu kabilden sayılabilir.

Musa'nın bebeklik dönemi Kur'an'da şöyle anlatılır:

Musa doğduğu zaman annesine şöyle ilham ettik: Bebeğini bir süre emzir. Onun başına kötü bir şey geleceğinden endişe ettiğinde [bir sandığın içine koyup] nehre bırak. Hiç endişe etme, üzülme! Zira biz ona tekrar kavuşmanı sağlayacağız. Hem sonra onu peygamberlikle onurlandıracağız. [Bu ilahî ilham üzerine annesi Musa'yı bir sandığa koyup nehre bıraktı]. Derken, Fi-

50 Paul Tillich, *İmanın Dinamikleri*, çev. F. Terkan-S. Özer, Ankara 2000, s. 53.
51 Latif Tokat, *Dinde Sembolizm*, Ankara 2004, s. 246-247.

ravun ailesinden biri onu terk edilmiş bir hâlde buldu ve yanına aldı. Ne var ki o gelecekte Firavun hanedanı için bir düşman, bir sıkıntı kaynağı olacaktı. Doğrusu [Musa'yı nehirden kurtarıp saraya almakla] Firavun da Hâmân da onların kurmayları da kendileri açısından yanlış bir iş yaptılar. Firavun'un karısı Musa'yı nehirdeki sandıktan alıp saraya getirince, kocasına, 'Bu çocuk hem benim hem senin için neşe ve mutluluk kaynağı olabilir. Onu öldürmeyin, belki bize faydası dokunur. Bakarsın onu evlat ediniriz.' dedi. Ne var ki onlar bu sırada kendileri açısından yanlış bir iş yaptıklarının farkında değillerdi. Diğer taraftan [çocuğunun Firavun'un eline geçtiğini öğrenince] Musa'nın anasının aklı başından gitti. Eğer biz, ['Hiç endişe etme, üzülme! Zira biz ona tekrar kavuşmanı sağlayacağız.' şeklindeki] ilhamımıza yönelik inancını sağlam tutabilmesi için onun gönlüne moral aşılamamış olsaydık işi açığa vuracak, gidip çocuğa sahip çıkacaktı. Gözü yaşlı anne işte bu hâldeyken kızına, yani Musa'nın ablasına, '[Firavun ve ailesine hissettirmeden] onu izle!' dedi. Ablası da Firavun ailesinden kimseye çaktırmadan Musa'nın durumunu uzaktan takip etti. Biz daha ilk günden itibaren Musa'nın Mısırlı kadınlardan süt emmesine engel olmuştuk. Ablası bu durumu öğrenince Firavun ailesine, 'Eğer isterseniz size onun bakımını üstlenecek ve onu güzelce eğitip yetiştirecek bir aile önerebilirim.' dedi. Derken, Musa'yı anasına kavuşturduk ve böylece istedik ki annesinin gözü aydın olsun, artık üzülmesin ve Allah'ın verdiği sözün mutlaka gerçekleşeceğini bizzat yaşayıp görerek öğrensin.[52]

Bu öykü Tanah'ta (Eski Ahit) da şöyle anlatılır:

Ve Levi evinden bir adam gitti ve bir Levi kızını aldı. Ve kadın gebe kalıp bir erkek çocuk doğurdu; ve onun güzel olduğunu gördü; ve üç ay onu gizledi. Ve onu artık gizleyemeyince onun için sazdan bir sepet alıp harç ve ziftle sıvadı; ve içine çocuğu koyup ırmağın kenarında sazlığın içine bıraktı. Ve kız kardeşi ona ne olacağını bilmek için uzakta duruyordu. Ve Firavun'un kızı yıkanmak için ırmağa indi; ve onun kızları ırmağın kenarında yürüyorlardı. Ve sazlık arasında sepeti görüp onu getirmek için cariyesini gönderdi. Ve onu açıp çocuğu gördü ve işte çocuk ağlıyordu. Ve ona acıyıp dedi: Bu İbranilerin çocuklarından biridir. Ve kız kardeşi Firavun'un kızına dedi: Senin için İbrani kadınlarından gidip emzikli bir kadın çağırayım mı? Ve senin

52 28.Kasas 7-13.

için çocuğu emzirir. Ve Firavun'un kızı ona, git, dedi. Ve kız gidip çocuğun anasını çağırdı. Ve Firavun'un kızı ona dedi: Bu çocuğu al ve benim için onu emzir ve ben senin ücretini veririm. Ve kadın çocuğu aldı ve onu emzirdi. Ve çocuk büyüdü ve onu Firavun'un kızına getirdi ve onun oğlu oldu. Ve onun adını Musa koyup dedi: Çünkü onu sulardan çıkardım.[53]

Kur'an ve Tanah'taki bu pasajlar okununca ister istemez, "Bebek Musa niçin bir sepetin içinde nehre bırakıldı?" şeklinde bir soru akla gelmektedir. Kur'an bu soruyu, "*Vaktiyle, Firavun Mısır'da alabildiğine zorbalaşmış ve ülke halkını [efendiler ve köleler şeklinde] sınıflara ayırmıştı. Öyle ki halkın bir kısmını [İsrailoğulları'nı] iyice zayıf ve güçsüz hâle getirmek istiyor ve bu yüzden de İsrailoğulları'nın erkek çocuklarını öldürüyor, güya sağ bıraktığı kadınlarına/kızlarına ise utanç verici işler yapıyordu. Kısacası, Firavun o ülkeyi yaşanmaz hâle getiren biriydi. Ne var ki biz o ülkede ezilen İsrailoğulları'na sahip çıkmayı, onları kölelikten kurtarıp özgür ve öncü bir toplum yapmayı ve [Firavun'un sahip olduğu güç ve iktidara] vâris kılmayı istiyorduk. Yine biz İsrailoğulları'nı Suriye-Filistin topraklarına yerleştirmeyi, onlar vasıtasıyla Firavun'u, Hâmân'ı ve ordularını da [Mısır'ın geleceği hakkında] korktukları şeye maruz bırakmayı istiyorduk.*"[54] şeklinde cevaplamıştır.

Firavun ve Hâmân'ın burada müphem bırakılan korku sebebi Çıkış'taki malumata göre şudur: Mısır'da Yûsuf'u tanımayan bir Firavun hükümran olur ve İsrailoğulları'nın sayıca kendilerinden fazla olmasını çok ciddi bir tehlike olarak görür. Bu yüzden, İsrailoğulları'nın olası bir savaş hâlinde düşman güçlerle birlikte hareket edip kendilerini Mısır'dan süreceklerine dikkat çeker. Bunun üzerine İsrailoğulları özellikle inşaat ve tarım sektöründe çok ağır işlere koşulur. Ancak tüm eziyetlere rağmen onların sayıca çoğalmaları engellenemez. Derken Firavun, Pua ve Şifra isimli iki İbranî ebeye, "İbranî kadınlar için ebelik hizmetini yaptığınız ve onları doğurma iskemlesi üzerinde gördüğünüz zaman eğer bir erkek çocuksa öldüreceksiniz; fakat eğer kız ise o yaşayacaktır" talimatını verir. Ebeler Allah'tan korktukları için bu talima-

53 Çıkış: 2/1-10.
54 28.Kasas 4-6.

tın gereğini yerine getirmekten kaçınır ve Firavun'un, "Niçin erkek çocukları sağ bıraktınız?" sorusuna, "İbranî kadınları Mısırlı kadınlar gibi değildirler; çünkü onlar canlıdırlar ve ebe onların yanına gelmeden evvel doğuruyorlar" şeklinde bir cevap verirler. Zımnî bir ince alay da içeren bu cevap üzerine Firavun dünyaya gelen her erkek çocuğun ırmağa atılmasını, kız çocukların sağ bırakılmasını emreder.[55]

Tekrar Kur'an'a dönersek, ilgili ayetler İsrailoğulları'nın erkeklerini yahut yeni doğan erkek çocuklarını öldürüp kadınlarını sağ bırakma operasyonunun ne zaman başlayıp ne zaman bittiğini tasrih etmemektedir. Bu belirsizlik söz konusu katliamın Musa'nın doğumuna tekaddüm eden müphem bir zamanda başlayıp İsrailoğulları'nın Mısır'dan çıkış vaktine kadar sürdüğünü ima etmektedir. Fakat firavunlar tarafından köleleştirilen İsrailoğulları'nın iş gücüne olan ihtiyaç dikkate alındığında çok uzun zamana yayılmış bir katliamın tarihî gerçekliğinden söz etmenin pek mümkün olmadığı söylenebilir.

Buradaki problem bazı müfessirlerce de fark edilmiş ve bu çerçevede zan ya da tahmine dayandığı anlaşılan şöyle bir formül üretilmiştir:

> İsrailoğulları'ndan çok sayıda insan katledilince Mısırlılar bir süre sonra ağır işlerde çalıştıracak köle işçi bulamayacaklarından endişe ettiler ve hemen Firavun'un huzuruna çıkıp, 'Eğer sen katliamı bu şekilde sürdürürsen İsrailoğulları'ndan genç veya ihtiyar hiçbir erkek sağ kalmayacak. Kadınlar erkeklerin yaptıkları işlerin üstesinden gelemez.' diye bir ikazda bulundular. Bunun üzerine Firavun birer yıl arayla katliam yapma kararı aldı. Hârun katliamın deyim yerindeyse nadasa bırakıldığı yıl, Musa ise katliam yapıldığı yıl dünyaya geldi.[56]

Bu izahı inandırıcı bulmayan çağdaş bazı araştırmacılar ise Kur'an'da iki ayrı katliamdan söz edildiği tezini ileri sürmüşlerdir. Buna göre ilk katliam Musa'nın doğduğu dönemde gerçekleşmiş ve bu katliamda onun ortadan kaldırılması amaçlanmıştır. İnsanların tevhid dinine teveccühlerini engellemeyi hedefleyen ikinci katliam ise Musa'nın Medyen'den

55 Çıkış: 1/8-22.
56 İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ân*, III. 380.

Mısır'a dönüp Firavun'un karşısına dikilmesi ve sihirbazları mağlup etmesinden sonra vuku bulmuştur.[57]

Bizce Kur'an bağlamında iki ayrı katliamdan söz etmenin sağlam bir mesnedi yoktur. Bilakis söz konusu katliam tektir ve bunun gerçekleşme zamanı, *"Musa, tarafımızdan vahyedilmiş ayetleri tebliğ ettiğinde Firavun ve adamları, 'Onun inancını benimseyenlerin erkek çocuklarını katledin; güya sağ bıraktığınız kadınlarına/kızlarına ise utanç verici işler yapın!" dediler."*,[58] *"Bu arada Firavun'un kurmayları, 'Ne o, yoksa sen Musa ve halkının bu ülkede kargaşaya yol açmalarına, seni ve tanrılarını terk edip gitmelerine göz mü yumacaksın?!' diye çıkıştılar. Bunun üzerine Firavun şöyle dedi: 'Tabii ki hayır! Onların erkek evlatlarını katleder, kadınlarını ve kızlarını da güya sağ bırakarak onlara olmadık şeyler yaparız. Şüphesiz biz onlara istediğimizi yapacak güçteyiz."*[59] mealindeki ayetlerin de açıkça işaret ettiği gibi Hz. Musa'nın nübüvvet dönemidir. Ayrıca Hz. Musa'nın temsil ettiği misyonun Firavun'un saltanatına dinî ve iktisâdi açıdan çok ciddi bir zarar verdiği müsellem olduğu için, söz konusu dönemde böyle bir katliama girişilmiş olması çok anlamlıdır. Oysa Hz. Musa'nın doğduğu dönemde gerçekleştiği ileri sürülen katliamın gerekçesi -ki bu gerekçe Çıkış'taki ifadelere göre İsrailoğulları'nın toplam nüfusunun Mısır'daki saltanat rejimini tehdit edecek bir sayıya ulaşmış olmasıdır- pek inandırıcı değildir.

Bunun da ötesinde profan tarihsel veriler dikkate alındığında Hz. Musa'nın bebeklik öyküsünün özellikle Tanah (Eski Ahit) varyantında bazı problemlerin mevcut olduğu görülmektedir. Zira tarih kayıtlarına göre Sâmî kökenli Hiksoslar'ın -ki Hz. Yûsuf'un vezirlik makamına kadar yükseldiği zaman dilimi de Hiksoslar'ın Mısır'daki hakimiyet yıllarına (yaklaşık olarak İ.Ö. 1660-1550) rastlamaktadır- güney Mısır'dan sürülmesi, İsrâil halkı için çeşitli inşaat alanlarında köle işçi olarak çalıştırılmak üzere ülkenin muhtelif bölgelerine dağıtılmaları sonucunu doğurmuştur. Yeni Krallık döneminin

57 Maurice Bucaille-Louay Fatoohi-Shetha Al-Dargazelli, *Mûsa & Firavun: Çıkış Kitabı*, çev. Ayşe Meral-İbrahim Kapaklıkaya, İstanbul 2002, s. 190-191.
58 40.Mümin 25.
59 7.A'râf 127.

(İ.Ö. 1570-1070) en ünlü firavunu olan II. Ramses'in (İ.Ö. 1279-1212) çok geniş kapsamlı inşaat projeleri özellikle bu dönem boyunca İsrailoğulları'nın daha da fazla dağılmasına neden olmuştur.[60]

Öte yandan inşaat sektöründe çalıştırılmak üzere çok sayıda köle işçiye ihtiyaç duyulduğu ve bu yüzden komşu ülkelere bile saldırılarda bulunulduğu -mesela Viceroy Setau'nun Libyalılara saldırması- bir zaman diliminde Firavun'un İsrailoğulları'nın erkeklerini ve/veya erkek çocuklarını öldürmeye kalkışması anlamsızdır. Ayrıca köleliği tam anlamıyla özümsemiş bir toplumun sayıca çok olsalar bile II. Ramses için ciddi bir tehlike arzettiği söylenemez. Kaldı ki Tanah bir taraftan Yakub ve oğullarının Mısır'daki Doğu Delta bölgesine yerleştiklerinde toplam yetmiş kişi olduklarını söylemekte, diğer taraftan da birkaç asır sonra (400 küsur yıl) İsrailoğulları'nın sadece yetişkin erkek nüfus olarak 600 bin kişi -ki buna kadınlar ve çocuklar eklendiğinde toplam nüfus birkaç milyon kişiye ulaşmaktadır- olduğundan söz etmektedir.[61]

Sonuç itibariyle, Firavun'un katliama girişmesinin asıl sebebi İsrailoğulları'nın nüfus artışını kontrol etmek olmasa gerektir. Kısacası, Tanah'taki bilgiler bizce ikna edici değildir. Kur'an'daki anlatıma gelince, ilgili ayetler Firavun'un İsrailoğulları'nı zayıflatmak için bir katliama giriştiğini söylemektedir. Bu izah İsrailoğulları'nın Firavun için bir tehdit ve tehlike oluşturduğu anlamına gelir. Ancak bu tehlikenin sayısal çokluk mu yoksa daha başka bir şey mi olduğu hususu Kur'an'da tasrih edilmemiştir. Bununla birlikte, "*Bu arada Firavun'un kurmayları, 'Ne o, yoksa sen Musa ve halkının bu ülkede kargaşaya yol açmalarına, seni ve tanrılarını terk edip gitmelerine göz mü yumacaksın?!' diye çıkıştılar.*" (7.A'râf 127) şeklindeki ifade söz konusu tehlikenin nüfus artışından ziyade dinî ve siyasî nitelikli olduğuna işaret etmekte ve yine bu ifade söz konusu tehlikenin Hz. Musa'nın tebliğe başladığı dönemde ortaya çıktığını göstermektedir. Ancak sonuçta bebek Musa'nın bir sepet/sandık içinde nehre bırakılmasını gerek-

60 Geniş bilgi için bkz. Bucaille, *Çıkış Kitabı*, s. 44-60, 242-276.
61 Bkz. Tekvin: 46/26-27; Çıkış, 12/40-41; Sayılar: 1/45-46, 11/21-22.

tirecek tehlikenin ne olduğunu tespit etmek pek mümkün gözükmemektedir. Gerçi Kur'an bu konuyla ilgili olarak 28.Kasas 6. ayette, *"Yine biz İsrailoğulları'nı Suriye-Filistin topraklarına yerleştirmeyi, onlar vasıtasıyla Firavun'u, Hâmân'ı ve ordularını da [Mısır'ın geleceği hakkında] korktukları şeye maruz bırakmayı istiyorduk."* diye bir atıfta bulunmuş, ancak burada Firavun hanedanının İsrailoğulları'ndan niçin korktukları açıklanmamıştır. Bu noktada oluşan boşluk, müfessirler tarafından, zâlim hükümdar, saltanat yıkıcı kahraman bebekle ilgili bir rüya ve kâhinlerin rüya yorumu gibi unsurlardan oluşan bir menkıbeyle doldurulmuştur. En kadim kültürlerde de benzerlerine rastlanan bu menkıbenin Süddî'den nakledine varyantı şöyledir: Firavun rüyasında bir ateş gördü. Bu ateş Beyt-i Makdis'ten çıkıp Mısır'daki tüm evleri sardı. Mısırlıları yakıp kül etmesine mukabil İsrailoğulları'na hiç dokunmadı. Firavun, kavminin bilgelerine bu rüyanın ne anlama geldiğini sordu. Bilgiler, 'O ülkeden bir adam çıkacak ve Mısır'ın helaki onun elleriyle gerçekleşecek' diye cevap verdi."[62]

Hz. Musa'nın doğumu ve bilhassa İsrailoğulları'nın Firavun tarafından kıyıma uğratılmasına ilişkin dramatik anlatımlar bazı İncil yazarlarını da etkilemiştir. Mesela Yahudi asıllı bir Hıristiyan tarafından İ.S. 80-90 tarihleri arasında kaleme alınmış olan Matta İncili'nde nakledildiğine göre bir grup müneccim İsa'nın Beytlehem'de dünyaya gelmesinden hemen sonra Yahudilerin muntazar kralının (Mesih) doğum alameti olan yıldızı gökte görmüş ve Kudüs'e kadar bu yıldızı takip ederek Kral Hirodes'e Yahudilerin beklenen kralının nerede doğduğunu sormuştur:

> *Kral Hirodes bunu işitince bütün Yeruşâlim'le beraber yüreği oynadı [hopladı]. Hirodes bütün baş kâhinleri ve kavmin yazıcılarını toplayarak onlardan Mesih'in nerede doğacağını sordu. Onlar da kendisine dediler: Yahudiye Beytlehem'inde; çünkü peygamber vasıtası ile şöyle yazılmıştır: "Ve sen, ey Beytlehem, Yahudiye diyarı, Yahuda reisleri arasında hiç de en küçüğü değilsin; zira kavmin İsrâil'i güdecek olan reis senden çıkacaktır."*[63]

62 Şihâbüddîn el-Âlûsî, *Rûhu'l-Ma'ânî*, Beyrut 1994, XI. 65.
63 Bkz. Mika: 5/2.

O zaman Hirodes müneccimleri gizlice çağırdı ve onlardan yıldızın ne vakit gözüktüğünü iyice öğrendi. Ve: Gidin ve çocuk hakkında iyi araştırın; onu bulduğunuz zaman bana haber verin ki ben de gelip ona secde kılayım, diyerek kendilerini Beytlehem'e gönderdi. Onlar da kralı dinleyip yollarına gittiler ve işte şarkta gördükleri yıldız önlerince gidiyordu; tâ çocuğun bulunduğu yere kadar gelerek üzerinde durdu. Onlar da yıldızı gördükleri zaman taşkın sevinçle sevindiler. Eve girip anası Meryem ile çocuğu gördüler ve yere kapanıp ona secde kıldılar; hazinelerini açarak ona hediyeler, altın, günnük ve mür takdim ettiler. Hirodes'in yanına dönmesinler diye rüyada kendilerine bildirildiğinden memleketlerine başka bir yoldan gittiler. İmdi müneccimler yola çıktıktan sonra, işte, Rabbin meleği Yusuf'a rüyada görünüp dedi. Kalk, anası ile çocuğu al ve Mısır'a kaç ve ben sana söyleyinceye kadar orada kal; çünkü Hirodes çocuğu yok etmek için onu arayacaktır. Yusuf kalktı, geceleyin anası ile çocuğu aldı ve Mısır'a gitti. Ve Hirodes'in ölümüne kadar orada kaldı; tâ ki, peygamber vasıtası ile "Oğlumu Mısır'dan çağırdım"[64] diye Rabbin söylediği söz yerine gelsin. O vakit Hirodes müneccimler tarafından oynatıldığını [aldatıldığını] görünce pek çok kızdı ve Beytlehem'de ve bütün sınırları içinde müneccimlerden iyice öğrendiği zamana göre iki yaşındaki ve daha aşağı bütün erkekleri öldürttü.[65]

Yahudi asıllı yazarının İsrail kavmine ait dinî değer ve kavramların otantik şekliyle Hıristiyan geleneğinde de sürdürüldüğü iddiasını ispatlamaya çalıştığı söylenen Matta İncili'ndeki[66] bu anlatı büyük bir olasılıkla Tanah'ın ilgili pasajlarından ilham alarak uydurulmuştur. Bunun uydurma bir öykü oluşuna ilişkin kanıtlardan biri, diğer üç kanonik İncilde bu konuyla paralellik arzeden hiçbir bilgi bulunmamasıdır. Yine ünlü Yahudi tarihçi Josephus'un Kral Hirodes'in (İ.Ö. 37-4) zulümleri arasında Beytlehem'deki erkek çocukların katledilmesine ilişkin bir girişimden söz etmemiş olması da Matta'nın hikâyesinin düzmece olduğu ihtimalini güçlendiren bir diğer önemli veridir. Ayrıca Matta'nın anlatısında geçen "Yahudilerin kralı" ve "Halkım İsrail'i güdecek önder" gibi nitelemeler de tarih tarafından tekzip edilmiştir. Çünkü

64 Bkz. Hoşea: 11/1.
65 Matta: 2/1-18.
66 Bkz. Alice Parmele, *A Guide Book to the Bible*, London 1957, s. 102.

İsa hiçbir zaman Yahudilerin kralı olmamıştır. Bilakis bu ifade Romalı askerler tarafından alay etmek maksadıyla onun çarmıhına kazınmıştır. Özetle, Matta'nın sözünü ettiği müneccimlerin kehaneti asılsız çıkmıştır. Kuşkusuz buradaki asılsızlık sadece müneccimlere atfedilen kehanet değil bu atfın yer aldığı öykünün tamamıdır.[67]

Ne var ki tarih boyunca birbirinden kopyalama yoluyla uydurulan bu öyküler maalesef İslam kültür tarihinde de makes bulmuştur. Nitekim başta *Delâil* ve *Hâsâis* türü kitaplar olmak üzere tarihle ilgili birçok klasik eserde dönemin İran hükümdarı Nuşirevan'ın bir rüyasından söz edilmiştir. Bir rivayete göre Râsûlullah'ın doğduğu gece Kisrâ'nın sarayındaki sütunlar sarsılır ve bu sütunlardan on dört tanesi yıkılır. İran'da bin yıldır yanan ateş söner, Sâve gölü kurur. Kisrâ'nın rüyada gördüğü bu olaylar kendisini çok korkutur, fakat serde yiğitlik olduğu için bir süre korkusunu dışa vurmaz. Sabır çanağı taşınca korkusunu vezirlerinden gizlemeyeceğini idrak eder. Derken, başına tacını takıp tahtına kurulur ve vezirlerini huzuruna çağırır. Onlara rüyada gördüklerini anlatır. İşte tam bu sırada İran'daki ateşin söndüğü yolunda bir haber gelir ve bu haber onun üzüntüsünü bir kat daha artırır.[68]

Bu hikâyenin devamında anlatılanlara göre Mecusî din bilgini Mûbezân da rüyasında bir grup serkeş devenin Arap atlarını önlerine katmış bir vaziyette Dicle nehrini geçip İran topraklarına yayıldığını görür. Mûbezân bu rüyayı anlatınca Kisrâ, "Neler olup bitiyor, ey Mûbezân?" diye sorar. Mûbezân, "Arap yarımadasında önemli bir hâdise vuku buluyor olsa gerektir" cevabını verir. Bunun üzerine Kisrâ, Nu'mân b. Münzir'e elçi göndererek kendisine bir bilge kişi göndermesini emreder. Bu emir üzerine Abdülmesîh adlı bir zat İran hükümdarının huzuruna çıkarılır...[69]

Nübüvvet hiyerarşisinde Hz. Peygamber'i özellikle Hz. Musa ve Hz. İsa'dan daha üst bir mertebeye yerleştirmek gibi

67 Bucaille, *Çıkış Kitabı*, s. 194-203.
68 Celâlüddîn es-Suyûtî, *el-Hasâisü'l-Kübrâ*, Beyrut 1985, I. 87.
69 Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, Beyrut 1977, II. 671. Bu hikâyenin muhtelif versiyonları için bkz. Recep Tuzcu, *Hz. Peygamber'le İlgili Bazı Halk İnanışlarının el-Hasâisü'l-Kübrâ'daki Dayanakları*, (yayımlanmamış yüksek lisans tezi), Adana 2002, s. 74-77.

bir hamiyet-i dîniyye sâikiyle Yahudi ve Hıristiyan kaynaklarındaki mezkûr hikâyelerden kopya edilen ve bizce uydurma olduğunda şüphe bulunmayan bu hikâye, *Delâil* ve *Hasâis* literatürü ile daha çok bu tür literatürdeki bilgilerle beslenen kıssacılar (*kussâs*) vasıtasıyla hadisleştirilmiş ve böylece yüzyıllar boyunca Müslüman halkların ortak bilincinde gerçekten yaşanmış hâdiseler olarak kendisine yer bulmuştur.

Kıssalar ve mitoloji bahsini noktalarken bir kez daha hatırlatalım ki Musa kıssasında yer alan "terk edilmiş bebek" motifi birçok kadim kültürde de mevcut olan edebî bir motiftir. Nitekim D. Redford, bu konuyla ilgili bir çalışmasında, çocukluk çağında terk edilen bebek kahraman motifiyle ilgili tam 32 öykü derlemiş ve bu öykülerde çocuğun terk ediliş sebeplerini; (ı) doğumuna ilişkin olaylardan duyulan utanç; (ıı) çocuğun gelecekte kendisini tahtından indireceğinden korkan bir kraldan gelen ölüm tehdidi; (ııı) çocuğu genel bir katliamdan kurtarma girişimi olarak tespit etmiştir. Söz konusu öykülerden birinde Akkad kralı Sargon (İ.Ö. 2300) kendi doğumunu şöyle anlatmıştır:

> Ben Sargon, kahraman kral, Agade kralıyım.
> Anam gerçek ana değildi, babamı bilmedim.
> Babamın kardeşleri tepeleri severdi.
> Benim kentim Fırat yamaçlarında kurulu Azupiranu'dur.
> Geçici anam bana gebe kaldı, gizlice doğurdu beni.
> Beni sazdan bir sepete koydu, katranla sıvadı kapağını.
> İçine almayan bir nehre bıraktı beni.
> Nehir aldı beni götürdü Akkiye, suyun bekçisine.
> Akki, suyun bekçisi ibriğini doldururken çıkardı beni,
> Akki, suyun bekçisi beni kendisine bahçıvan yaptı,
> Ben bir bahçıvan iken İştar bana sevgisini verdi,
> Ve dört (...) yıl krallık yaptım.[70]

Kıssalarda Gaye-Amaç Unsuru

Kur'an'daki kıssalar çeşitli maksatlarla zikredilmiştir. Bunların ilki ve belki de en önemlisi kıssadaki ana temanın ilk hitap çevresine Allah'ın tek gerçek tanrı oluş gerçeğini (tevhid) kabule yönelik bir hidayet çağrısı ile özdeş olmasıdır. Ni-

70 Bucaille, *Çıkış Kitabı*, s. 203-204.

tekim 7.A'râf, 11.Hûd, 21.Enbiya ve 26.Şuarâ gibi surelerde aktarılan peygamber kıssalarındaki ana fikrin Allah'ın birliği, sırf O'na itaat ve kulluk gibi temalara karşılık geldiği görülür. Kıssalardaki bir başka temel amaç da vahiy döneminde yaşayan ve "*Hayat ancak bu dünyada yaşadığımızdan ibarettir. Ölürüz ve yaşarız. Bizi ancak zaman (dehr) helâk eder.*" (45. Câsiye 24) demek suretiyle hem Allah'ın bu âlemdeki tasarrufatını hem de ahiretin gerçekliğini inkâr eden insanlardaki bu pesimist ve materyalist düşüncenin temelsizliğini göstermektir. Bu yüzden, çeşitli kıssalarda ölümden sonra dirilişin mukadder olduğu konusu üzerinde durulmuştur. Ayrıca 11.Hûd ve 21.Enbiya surelerinde görüldüğü üzere, bütün peygamberlerin İslam dinini tebliğ ettiği, bu sebeple hepsinin Allah'ın birliği ve ahiret inancı ile iyiliği emir, kötülükten nehiy gibi temel ilke ve öğretileri tebliğde birleştiği gerçeğini hatırlatmak da kıssalardaki önemli maksatlardan biridir.[71]

Hz. Peygamber'in ve müminlerin Allah yolun da karşılaşılan sıkıntılara karşı dayanma/direnme gücünü artırmak, onları teselli etmek, dua, sabır ve tevekküle teşvik etmek, peygamberlere ve seçkin/salih kullara ihsan edilen nimetleri hatırlatmak, insanları şeytandan sakındırmak gibi hususlar da Kur'an kıssalarındaki önemli hedefler arasında yer alır. Yine bazı kıssaların son kısımlarında bildirildiği üzere, dinî-ahlâkî bir ibret alınmasını sağlamak, maziye ait anlatılardaki aslî maksatlardan olup kadim inkârcı halkların maruz kaldıkları felaketlerin anlatılması ve onlar gibi davrananların da aynı akıbete uğrayacakları vurgusu kıssalarda çok önemli bir yer tutar.[72]

Kıssalar bütün bu amaç ve hedefler gözetilerek serdedilmiş olmakla birlikte serdediliş biçimi kıssadan kıssaya, hatta bir kıssanın içindeki pasajdan pasaja farklılık arzeder. Muhatabın dikkatine sunulan dinî-ahlâkî mesaj kimi zaman teşbih, temsil, mecaz ve istiare gibi edebî sanatlar ve tasvirlerle daha çarpıcı hâle getirilir. Kimi zaman da kıssaya özellikle sıradan insanların kavrayış, bilgi ve en önemlisi de ilgi düzeyine hitap eden bazı anekdotlar eklenir. Kur'an kıssalarında muay-

71 İdris Şengül, "Kıssa", *DİA*, Ankara 2002, XXV. 499-500.
72 Şengül, "Kıssa", *DİA*, XXV. 499.

yen zaman, mekân ve şahıs gibi tarihsel unsurların büyük ölçüde hazfedilmiş olması dikkate alındığında, bahis konusu anekdotların aslında -belâgattaki ismiyle- ıtnab, tatvil ve/veya itâle türü ifadelerden oluştuğu, hatta bu tür ifadelerin bizatihi kayda değer bir mesaj içermekten ziyade kıssanın bütününde veya bir kısmında mündemiç bulunan mesajın daha iyi algılanmasına katkı sağlayan bir edebî-tezyînî unsur olarak işlev gördüğü söylenebilir. Örneğin, 12.Yûsuf 31. ayetteki şu ifadeler muhtemelen dinleyici nezdinde kıssayı daha cazip kılmak için zikredilmiş bir detay kabilindendir:

Vezirin karısı şehirdeki kimi kadınların kendi aleyhindeki dedikodularını işitince onları konağında yemeğe davet etmek üzere haber gönderdi. Onlara mükellef bir ziyafet sofrası hazırlattı ve sofraya her konuk için bir meyve bıçağı koydurttu. [Kadınlar meyvelerini soydukları sırada] Yusuf'a, "Çık şunların karşısına da seni bir görsünler!" dedi. Kadınlar onu görünce yakışıklılığı karşısında afallayıp farkında olmadan kendi ellerini kestiler ve "Hayır olamaz! Allah için, bu bir insan değil, harika bir melek!" dediler.

Müfessirler, -tefsir faaliyetini Kur'an'daki her kelime ve hatta her harfe mutlaka bir izah getirme zorunluluğu gibi görme anlayışından olsa gerek- bu ayet üzerinde de bir şeyler söyleme lüzumu hissetmişler ve fakat bu noktada iyi bir iş çıkaramamışlardır. Zira onlar ayeti tefsir ederken ya sadece *mütteke'* ve *hâşa* kelimelerine dair filolojik izahatla iktifa etmişler veya Hz. Yûsuf ile annesinin ne kadar güzel olduğuna dair bir dizi abartılı rivayet aktarmışlar yahut Hz. Yûsuf'u görür görmez şaşkınlıktan ellerini kesen kadınların parmaklarının kopup kopmadığı gibi tuhaf meseleler üzerinde konuşmuşlardır.[73] Kur'an'daki her kelimeden onlarca tartışma konusu üretme becerisiyle tanınan Fahreddîn er-Râzî ise bu ayetin tefsirinde "Melek mi üstündür insan mı?" meselesini tartışmıştır.[74]

Sonuç itibariyle hemen hiçbir müfessir Yûsuf kıssasının bu bölümünden biz Müslümanların ne tür bir dinî-ahlâkî

73 Bkz. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II. 317; Beğavî, *Ma'âlimü't-tenzîl*, II. 423; Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr fî 'İlmi't-Tefsîr*, Beyrut 1987, IV. 215-217; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ân*, II. 476; 477; Ebû Abdillâh el-Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, Beyrut 1988, IX. 117-119; Muhammed Reşid Rıza, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm (Tefsîru'l-Menâr)*, Beyrut 1999, XII. 242-246.

74 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, Beyrut 1995, XVIII. 129-130.

ders çıkaracağı hususunda kayda değer bir izahta bulunmamış, bulunamamıştır. Gerçi çağdaş müfessirlerden Mevdudi kıssanın bu bölümünün Talmud'da da yer aldığına dikkat çektikten sonra Kur'an'daki anlatımın Talmud'dakinin aksine ahlâkî dersler veren yönünü ayrıca belirtmeye gerek olmadığını söylemiştir.[75] Bir diğer çağdaş müfessir Seyyid Kutub ise bu ayetten birtakım sosyolojik mesajlar çıkarmak için hayli kafa yormuştur:

> [Azizin karısı] sarayında onlara [kadınlara] bir sofra hazırlamıştı. Bundan anlıyoruz ki davet edilen kadınlar yüksek tabakaya mensup kadınlardır. Saray ziyafetlerine ancak bunlar davet edilir ve ancak bunlar için ihtişamlı hazırlıklar yapılır. O zamanın şark usullerine göre koltuk ve yastıklara yaslanarak yemek yedikleri anlaşılıyor. Misafir kadınlara koltuklar hazırlandığı gibi, sofrada kullanmak üzere her birerlerine birer de bıçak veriliyor. Bu durum bize o asırlarda Mısır'daki maddi medeniyetin zirveye ulaştığını gösteriyor. Saraylardaki debdebe ise oldukça muazzamdır. Bundan binlerce yıl önce sofrada bıçak kullanılmasının, o devrin debdebesinin ve maddi medeniyetinin seviyesini göstermesi bakımından değeri büyüktür.[76]

Belli ki bu yorum tefsir adına hiçbir ayeti boş geçmemek gerektiği düşüncesinin ürünüdür. Çünkü ilgili ayetin Müslümanlara Hz. Yûsuf dönemindeki Mısır medeniyetinin ihtişamı hakkında bilgi vermek için nazil olmadığı izahtan varestedir. Kaldı ki eğer Allah'ın eski Mısır'daki kültür, sanat ve eğlence hayatına dair bilgi vermek gibi bir amacı olsaydı -ki bu içerikte bilgi vermek Kur'an'ın vahyediliş maksadı açısından abesle iştigaldir- bize bu tür konularla ilgili tarihî malumatı Hz. Musa ve Firavun mücadelesinden sıkça söz ettiği pasajlarda az çok aktarması gerekirdi. Oysa Allah Hz. Musa'nın kıssasında eski Mısır'daki muhteşem ehramların nasıl inşa edildiği, mumyalama tekniğinin mahiyeti gibi konulardan hemen hiçbir şekilde söz etmemiştir. Demek ki 12.Yûsuf 31. ayet, Seyyid Kutub'un zannettiği gibi, Hz. Yûsuf dönemindeki saray yaşantısını, yemekte bıçak, çatal kullanıldığını anlat-

75 Ebu'l-A'lâ Mevdudi, *Tefhimü'l-Kur'an*, çev. Komisyon, İstanbul 1986, II. 427.

76 Seyyid Kutub, *Fî Zilâli'l-Kur'ân*, çev. M. Emin Saraç ve dğr., İstanbul 1977, VIII. 389.

mak için değil muhtemelen kıssayı dinleyenin usanmaması, böylece dinlediklerinin bütününden veya bir parçasından, tıpkı Hz. Yûsuf örneğinde görüldüğü gibi, hayatın tekdüze bir şekilde devam etmediği, Allah'tan hiçbir zaman ümit kesmemek gerektiği, nefsin kötülüğü emrettiği ve bu yüzden her daim Allah'tan yardım istemek ve O'na sığınmak lâzım geldiği, gerçek fazilet sahibi olmanın kendisini öldürmeye kasteden kardeşlerini bağrına basan Hz. Yûsuf gibi affedici olmaktan geçtiği gibi birçok ahlak ve ibret dersi çıkarmasına matuf bir maksat bağlamında edebî-tezyînî bir motif olarak zikredilmiştir.

Bu tez, Sebe kraliçesi Belkıs'ın Hz. Süleyman'ın sarayına buyur edildiği enstantaneyi betimleyen 27.Neml 44. ayet ile Hz. Musa'nın Medyen yolculuğundan bir kesit sunan 28.Kasas 23-28. ayetler için de ileri sürülebilir. Zira Süleyman-Belkıs kıssasıyla ilgili ayette, "*Kraliçe'ye, 'Buyurun, saraya girin!' denildi. Kraliçe sarayın sırça zeminli salonunu görünce onu derin bir su sanıp [ıslanmasın diye] eteğini yukarı çekti. Bunun üzerine Süleyman, 'Bu, zemini camla döşenmiş bir saraydır.' dedi.*" şeklinde bir ifade yer almaktadır. Bu ifadelerin herhangi bir dinî-ahlâkî mesaj veya ibret dersi içermediği söylenebilir. Nitekim müfessirlerin son derece ilginç yorumlarını aktardığımızda bu husus daha da belirginleşecektir.

Klasik tefsirlerin birçoğunda yer alan malumata göre Hz. Süleyman'ın emrinde çalışan cinler, krallarının aslında bir cin olan Belkıs ile izdivacından endişe ederler. Cinlerdeki endişenin temel sebebi, bu evlilikten dünyaya gelecek insan-cin karışımı çocuğun çok akıllı olması ve babasının saltanat tahtına oturduğunda cin taifesinin -Süleyman dönemine göre- çok daha ağır şartlarda yaşamak zorunda kalmasıdır. İşte bu yüzden cin taifesi söz konusu evliliği engellemek maksadıyla Belkıs'ın hem akıldan noksan, hem de bacaklarının çok kıllı olduğu yolunda bir söylenti yayar. Süleyman Belkıs'ın bacaklarında kıl olup olmadığını öğrenmek için zemini camla döşenmiş bir saray yaptırır ve onu saraya buyur eder. Belkıs karşısındaki zemini engin bir su kütlesi sanarak eteklerini yukarı çeker ve tam bu esnada Süleyman onun bacaklarının

eşsiz bir güzellikte olduğunu fark eder (*fe-izâ hiye ehsanü'n-nâsi sâkan*).[77]

Belkıs'ın camlı köşkü su sanıp eteğini yukarı çekmesinden söz eden ayetin geleneksel yorumu budur. Böyle bir yorumdan kendi payına ahlak dersi çıkaracak bir Müslüman herhalde yoktur. Bizim bu savımızı nakzedici örnek kabilinden zikredilebilecek yorum denemeleri ise -tıpkı M. Esed'in yaptığı gibi- son derece tekellüflüdür. Şöyle ki Kur'an'da geçen her ifadenin mutlaka tarih-üstü bir ahlak mesajı içerdiğine inanan Esed, "*Kraliçe sarayın sırça zeminli salonunu görünce onu derin bir su sanıp [ıslanmasın diye] eteğini yukarı çekti.*" mealindeki ifadeye şöyle bir not düşmüştür: "Yani, böylece, dipsiz gibi görünen suda yürümeyi yahut belki de yüzmeyi göze alarak; bu derinlik motifinin, gerçeği arayan insanın sahip olduğu zihnî ve toplumsal güven ve rahatlığı terk edip manevî tecrübenin henüz bilinmeyen derinliklerine girmeyi göze alırken duyduğu korkuyu sembolik bir üslup içinde dile getiriyor olması mümkündür."[78]

Bu bağlamda Hz. Musa'nın Medyen yolculuğundan söz eden pasajı da kıssanın edebî güzelliğini takviye edici bir unsur olarak addetmek mümkündür. Zira peygamber kıssalarının Kur'an'da çoğu zaman fragmanlar hâlinde ve tarihsel unsurlardan büyük ölçüde soyutlanmış şekilde aktarıldığı hatırlanınca, aşağıda aktaracağımız pasajdaki kıssanın ayrıntılı olarak nakledilmesindeki gerçek mana ve maksadı başka bir şekilde izah etmek pek mümkün değildir. İlgili pasajdaki (28. Kasas 23-28) ayetler mealen şöyledir:

> *Nihayet Musa Medyen'deki su kuyularının bulunduğu yere vardı ve orada hayvanlarını suvaran bir grup çobanla karşılaştı. Çobanlardan biraz ötede de davarlarının suya gelmesini engellemeye çalışan iki kız/kadın gördü ve onlara, "Siz niçin bekliyorsunuz?" diye sordu. Onlar, "Bu çobanlar işlerini bitirip gitmedikçe biz hayvanlarımızı suvaramıyoruz. [Çünkü biz kadınız]; babamız da hayli yaşlı. [Bu yüzden bütün iş bize kalıyor.]" diye cevap verdiler. Bunun üzerine Musa onların davarlarını suvardı.*

77 Bkz. Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XXIV. 201-202; Beğavî, *Ma'âlimü't-Tenzîl*, III. 422-423; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ân*, III. 365.

78 Esed, *Kur'an Mesajı*, II. 769-770 (41. not).

Sonra gölgeye çekilip, "Rabbim! Bana lütfedeceğin her türlü nimete öyle muhtacım ki!" diye yakardı. Derken, o iki kızdan biri utangaç bir edayla çıkageldi ve Musa'ya, "Davarlarımızı suvarma hizmetinin karşılığını vermek üzere babam seni çağırıyor." dedi. Musa, kızların babasının yanına varınca başından geçenleri ona anlattı. O zat, "Tasalanma! Çünkü artık o zalimlerin elinden kurtulmuş durumdasın." dedi. Bu esnada kızlardan biri, "Babacığım!" dedi, "Bu adamı işçi olarak tut. Zira yanında çalıştıracağın en iyi işçi, işte böyle güçlü ve güvenli biri olmalıdır."

Bunun üzerine kızların babası Musa'ya şu teklifte bulundu: "Sekiz yıl yanımda çalışmana karşılık şu kızlarımdan birini seninle evlendirmek istiyorum. Çalışma süresini on yıla tamamlarsan bu da senin bize bir ikramın olur. Yoksa ben sana fazladan bir yük yüklemek istemem. İnşallah, benim dürüst bir kişi olduğumu göreceksin."

Musa onun bu teklifine şöyle karşılık verdi: "Bak, bu ikimizin arasında bir sözleşmedir. Sekiz veya on yıl; bu iki süreden hangisini doldurursam doldurayım, bana herhangi bir itiraz söz konusu olamaz. Bu konuşmamıza ve sözleşmemize Allah şahit olsun!"

Bu pasajdan Musa'nın 8-10 yıllık bir süre zarfında risalet görevine hazırlandığı ve/veya Zât-ı ilâhiyyenin onu bu çetin görevin üstesinden gelecek bir kemal düzeyine erişmesi için böyle bir eğitimi takdir ettiği gibi bir anlam çıkarmak çok mümkün ve makul olmakla birlikte diğer pek çok kıssada bir dizi olayın iki cümlede anlatılmasına karşılık burada hemen her insanın hayatında benzerlerine rastlanan bir anekdotun kısmen pastoral biçimde uzun uzadıya nakledilmesi muhtemeldir ki kıssanın didaktik bir üslup içinde kazanacağı sıkıcılık ve/veya usandırıcılık vasfını bertaraf etmeye yöneliktir. Nitekim klasik tefsirlerde Hz. Musa'nın hayvanları sularken kuyunun ağzındaki kocaman bir kaya parçasını -rivayetlere göre bu kaya parçası ancak 10, 40 veya 100 kişinin kaldırabileceği bir ağırlıktadır- kaldırdığından söz edilmiş olması da[79] bizim savımızı kısmen teyit etmektedir.

Seyyid Kutub klasik müfessirlerin bu tür izahlarını haklı olarak lüzumsuz addetmiştir. Ne var ki Kutub'un ayetteki

79 Bkz. Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XXIII. 240; Beğavî, *Ma'âlimü't-Tenzîl*, III. 441; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ân*, III. 383.

"*Musa onların hayvanlarını suvardı*" (28.Kasas 24) ifadesini, "Bu da Allah'ın gözetimi altında yetişen kişinin efendiliğini ve insanlığını gösterir. Bir de onun gücünü ifade eder. Bunca uzun yolculuktan gelmiş olmasının verdiği yorgunluk anında gücünden bir şey kaybetmediği görülmektedir. Belki de bu kendi iç gücü sayesinde çobanlar ondan korkarak sıralarını vermişlerdir. Zira çoğu kere insanlar beden gücünden daha çok ruh gücünden çekinirler"[80] şeklinde izah etmiş olması da tıpkı klasik müfessirlerin masalsı izahları gibi lüzumsuzdur. Aslında bu sorun "Tefsir"in Kur'an'daki her ayet, her cümle ve her kelime hakkında mutlaka bir şey söyleme faaliyeti olarak görülmesinden kaynaklanmaktadır. Oysa Tefsir, sözlük anlamının da işaret ettiği gibi, müşkil olan lafızdan murad edilen mananın izahından ibarettir. Ancak İslam Tefsir tarihinde Kur'an'ın baştan sona açıklanması gibi çok yaygın bir gelenek oluştuğu için, geçmişte olduğu gibi bugün de birçok ayet üzerine faydadan hâlî sözler söylenebilmektedir.

Hâlbuki Kur'an ilk hitap çevresindeki kültür, bilgi ve idrak düzeyini hesaba katarak o dönemdeki insanların tecrübe ettikleri hayatın tam ortasına seslenmiş ve bu sesleniş tek taraflı (monolog) değil, çok kere çift taraflı (diyalog ve diyalektik) olarak gerçekleşmiştir. Daha açıkçası, vahyin sahibi elçisinin her adımını izlemiş ve mesajını onun içinde bulunduğu duruma mutabık şekilde inzal etmiştir. Bu cümleden olarak kimi zaman elçisini teselli ve teşvik etmiş, kimi zaman uyarmış ve paylamış, kimi zaman elçisi namına müşrikler ve Ehl-i kitapla polemiğe girmiş, kimi zaman müminlerin kimi zaman da müşriklerin soruları karşısında elçisinin imdadına yetişmiş ve böylece risalet kurumunun haleldar edilmesini engellemiştir.

Bu itibarla bazı kıssalar ilk Müslümanlar ile diğer bütün inananlara mesaj verme amacından öte Hz. Peygamber'in risalet iddiasını test etmek isteyen inkârcıların sorularına cevap sadedinde nakledilmiştir. Bu gerçeğin Kur'an'daki en müşahhas örneği Zülkarneyn kıssasıdır. Bilindiği gibi bu kıssanın geçtiği pasaj, "[*Ey Peygamber!] Sana Zülkarneyn hak-*

80 Kutub, *Fî Zilâli'l-Kur'ân*, XI. 242.

kında soruyorlar" ifadesiyle başlamakta ve bu başlangıç ilgili pasajın nüzulüne zemin oluşturan bir tarihsel arka-planın mevcut olduğunu göstermektedir. İşte tam bu noktada Zülkarneyn hakkında soru soranların kimlikleri ve niçin böyle bir soru sordukları önem kazanmaktadır. İlgili rivayetlerin hemen tamamı, soruyu soranların Yahudiler ve/veya Mekke müşrikleri olduğuna işaret etmektedir. Kehf suresi Mekke'de vahyedildiğine göre soruyu soranlar, büyük bir ihtimalle Mekkeli müşriklerdir. Ancak şunu da belirtmek gerekir ki soranlar her ne kadar müşrikler olsa da soruların kaynağı Medine Yahudileridir. Nitekim ilgili rivayetlerden birine göre Mekkeli müşrikler nübüvvet kurumunu tahrip etmeye yönelik girişimleri sonuçsuz kalınca Nadr b. el-Haris ile Ukbe b. Ebî Muayt'i Yahudi din adamlarından yardım almak amacıyla Medine'ye yollamışlardır.

> Mekkeli müşrikler bu iki zata, "Onlara Muhammed'i sorun; onun sıfatlarını anlatın, söylediklerini bildirin. Zira onlar ilk dinî kitabın sahibidirler ve bizim bilmediğimiz peygamber kıssalarını bilmektedirler." dediler. Bunun üzerine adı geçen iki adam Medine'ye doğru yola çıktılar ve orada Yahudi âlimlere Allah'ın elçisi hakkında sordular, onun durumundan söz ettiler, bazı sözlerini aktardılar ve nihayet, "Sizler Tevrat ehlisiniz, biz sizin yanınıza bu kişiyle ilgili bilgi vermeniz için geldik." dediler. Yahudi din adamları şöyle dediler: "Muhammed'e üç soru sorun. Şayet bu sorulara cevap verirse o gerçek bir peygamberdir. Yok eğer cevaplayamazsa yalancının tekidir; bu durumda ona dilediğinizi yapabilirsiniz. Ona ilk olarak geçmiş zamanda memleketlerinden kaçan gençlerin [Ashâb-ı Kehf] durumunu sorun; çünkü onların ilginç bir hikâyeleri vardır. [İkinci olarak,] yeryüzünün doğu ve batısına ulaşmış olan gezgin şahsın [Zülkarneyn] öyküsünü sorun. [Üçüncü olarak da] ruhun mahiyetini sorun. Eğer bu soruların cevabını size verirse ona tâbi olun; zira o bir peygamberdir. Yok eğer bu sorulara cevap veremezse o bir yalancıdır, ona istediğinizi yapabilirsiniz.[81]

Burada bir kez daha belirtelim ki Zülkarneyn'den söz eden ayetler, nüzul dönemindeki Müslümanların dinî-ahlâkî taleple-

81 İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, nşr. Tâhâ Abdurraûf Sa'd, Beyrut 1975, I. 266.

rini karşılamak ve/veya onların entelektüel meraklarını gidermek için vahyedilmemiş, aksine Yahudiler tarafından formüle edilip müşrikler tarafından maksatlı olarak sorulan sorular karşısında Hz. Peygamber'in cevapsız kalmamasını sağlamak için inzal edilmiştir. Binaenaleyh, Allah'ın buradaki maksadı Zülkarneyn'i anlatmaktan öte peygamberini, dolayısıyla dinini korumaktır. Bunu yaparken de galip ihtimalle Yahudilerin zihinlerindeki Zülkarneyn imajı aktarılmış, diğer bir deyişle, onların bu konuda az çok bilgi sahibi oldukları hesaba katılarak kıssa hemen tamamıyla muğlâk, mücmel ve tarih-dışı bir şekilde nakledilmiştir. Nitekim bu yüzden Hz. Peygamber de dâhil olmak üzere sahabe, tâbiûn ve diğer bütün İslam uleması Zülkarneyn'in kim olduğu, nerede ve ne zaman yaşadığı gibi soruların hiç birine cevap verememiştir. Bu durumu tespit etmek için tefsirlerdeki rivayetlere göz atmak yeterlidir. Çünkü tefsirlerdeki malumata göre Zülkarneyn hem bir insandır, hem bir cindir, hem bir melektir. Yahut o bir peygamberdir, velidir veya sadece adil bir hükümdardır. 1600, 2000 veya 3000 bin yıl yaşamıştır. Yemenli, Bâbilli, İranlı veya Makedonyalı'dır. Büyük İskender'dir, Pers kralı Feridun (Efridun), Cyrus ve/veya I. Darius'tur. Himyer veya Tübba' kralıdır. Akkad kralı Naram-Sin'dir, Gılgamış'tır. Göğe yükseltilmiştir; atını Süreyya yıldızına bağlamıştır. Işık, karanlık ve bulutlar emrine amade kılınmıştır; Hızır ve İlyas'la birlikte karanlığa yahut galaksilere yolculuk yapmıştır; Hz. İbrahim zamanında yaşamış ve Hz. İsmail ile birlikte Kabe'yi tavaf etmiştir.[82]

Birbiriyle bağdaşmayan bütün bu ilginç görüşlerden anlaşılacağı gibi Zülkarneyn Arap-İslam kültürüne ait bir figür değildir. Eğer bunun aksi söz konusu olsaydı en azından Hz. Peygamber veya sahabe Zülkarneyn'in kimliği hakkında bilgi verirdi. Oysa rivayetler sahabenin bu konuda birbirinden çok farklı ve büyük bir kısmı da İsrâiliyyât kaynaklı bilgilere sahip olduğunu göstermekte, bazı hadisler ise Hz. Peygamber'in dahi Zülkarneyn'in kimliği hakkında hemen hiçbir şey bilmediğini işaretlemektedir.[83] İşte bütün bu veriler bir kez daha te-

82 Bkz. İskender Türe, *Zülkarneyn*, İstanbul 2000, s. 33-115.

83 Bkz. Mansur Ali Nâsıf, *et-Tâc el-Câmi' li'l-Usûl fî Ehâdîsi'r-Rasûl*, Kahire 1962, III. 302.

yit ediyor ki söz konusu kıssa Hz. Peygamber'i, dolayısıyla ilk ve sonraki nesil Müslümanları Zülkarneyn hakkında bilgilendirmek yahut Zülkarneyn kıssası üzerinden kendilerine esaslı bir dinî-ahlâkî mesaj iletmek maksadıyla değil, Yahudiler ve müşriklerin art niyetli sorularına cevap vermek için vahyedilmiştir. Bu açıdan bakıldığında Zülkarneyn'in tarihî bir şahsiyet olduğunu söylemek ne kadar mümkün ise mitik-efsanevi bir figür olduğunu düşünmek de aynı derecede mümkündür. Çünkü ilgili ayetler onun tarihî bir şahsiyet olup olmadığını tasrih etmekten öte soruyu soranların bekledikleri cevabı karşılayan bir muhtevaya sahip gözükmektedir.

Zülkarneyn kıssasına ilişkin söylediklerimiz büyük ölçüde Ashâb-ı Kehf kıssası için de söz konusudur. Zira ilgili rivayetlerden -tıpkı Zülkarneyn hikâyesi gibi- inkârcı zümreye cevap verme sâikiyle vahyedildiği anlaşılan bu kıssadaki kahramanların yapıp ettikleri, Kur'an'ın çağdaş muhatapları için örnek bir davranış kodu içermemektedir. Çünkü her şeyden önce sık sık iyiliği emir, kötülüğü nehiy vecibesine atıfta bulunan Kur'an öğretisi ile mağara ashabının tavrını telif etmek güçtür. Daha açıkçası, bu kıssadan, dinî inanç ve yaşantımız sebebiyle ağır tehdit altında bulunduğumuz zaman zinde güçlerin şerrinden emin olmak ve canımızı kurtarmak için emin bir sığınağa girip yıllarca saklanmamız gerektiği gibi bir anlam mı çıkarmalıyız? Eğer öyleyse iyiliği emredip kötülükten nehyetme vecibesinden söz eden ayetler kimler için vahyedilmiştir? Dahası, Hz. Peygamber ve sahabenin sıkıntı ve çile dolu siretinde Ashâb-ı Kehf kıssasındakine benzer bir durum vuku bulmuş mudur? Son olarak, kıssada çarşıya gidip tedavülden kalkmış parayla alış veriş yapan ve sonra kim olduğu anlaşılan bir kişiden söz edilmesi ne tür bir ahlâk dersi içerir. Gerçi bu kıssanın satır aralarından ölümden sonraki diriliş ve helal rızık kazanmak gibi bazı mesajlar çıkarılabilir; ama yine de kıssanın serdediliş amacı böyle bir mesaj vermekten ziyade Hz. Peygamber'in mağduriyetini gidermektir. Çünkü kaynaklardaki merviyyât böyle söylemektedir. *Vallâhu a'lem.*

Kissalar Bağlamında Allah-İnsan-Tarih İlişkisi

Giriş

Bu yazının ana izleği, tarihin muhtelif uğraklarında birbiriyle aynı veya en azından benzer nitelikte gözüken beşerî tutum ve davranışlar karşısında ilâhî iradenin farklı şekillerde tezahür ettiği, dolayısıyla Allah-insan ilişkisinde değişmezlik yahut ezelî prensiplilik şeklinde bir anlam yüklenen sünnetullah kavramı üzerinde yeniden düşünülmesi gerektiği, bu bağlamda ilâhî fiillerdeki asıl maksat ve gayeyi tayin hususunda beşerî akıl ve idrake belirleyici bir rol atfedilip atfedilemeyeceği meselesiyle ilintilidir. Konunun ele alınış ve işlenişinde Kur'an'daki anlatımlar esas alınacak, fakat münasebet düştükçe Kitâb-ı Mukaddes'e de atıflarda bulunulacaktır. Allah'ın insan ve tarihle ilişkisindeki değişkenlik meselesini özellikle helak ve mucize kavramları çerçevesinde inceleyeceğiz. Bu bağlamda Allah'ın tarihe yansıyan iradesindeki değişkenlik keyfiyetini Hz. Muhammed ve muhataplarına yönelik Kur'an hitapları ile diğer peygamberler ve toplumlara ilişkin anlatımlar arasında mukayese yoluyla ortaya koymaya çalışacağız. Sonunda da bu değişkenliğin din dili ve tanrı tasavvuru bağlamında nasıl izah edileceği üzerinde duracağız.

Bilindiği gibi tarih, hem geçmiş zaman dilimlerinde vuku bulmuş olayları hem de özgür iradeye sahip bir varlık olan insanoğlunun ortaya koyduğu eylemleri ve bunların sonuçlarını ifade eder. Kur'an her iki anlamıyla da tarihle yakından ilgilenir. Nitekim geçmiş toplumlara ilişkin anlatılar (kıssalar) Kur'an metninin yaklaşık üçte birini oluşturur. Kur'an kıssalarının büyük çoğunluğu kendilerine peygamber gönderilmiş toplumlarla ilgilidir. Dolayısıyla Kur'an'da anlatılan tarih bir bakıma peygamberler tarihidir. Kur'an'a göre tarihi Allah ve insan birlikte inşa etmektedir. Zira insanın hilkatine sebep

teşkil eden kulluk sınavı her şeyden önce tarihsel bir düzlemde gerçekleşmekte, haliyle insan tarihin inşasına iradi eylemleriyle katılmış olmaktadır.[1]

Kur'an'ın sarih beyanına göre tarihte başıboş bırakılmamış olan insanın[2] her davranışı bir değişime gebedir. İnsan iradi eylemleri ile bunların sebep olacağı değişim arasındaki determinasyon ise Allah'ın belirlediği tarih-toplum yasalarına (sünnetullah) bağlıdır. Buna göre Allah sadece tarihi dışarından izleyen bir hakem değil aynı zamanda tarih içinde bir taraf yahut bir müdahil konumundadır. Allah tarih içerisinde nasıl davranacağını ezelde belirlemiş ve "sünnetullah" diye isimlendirdiği bu davranış tarzını değiştirmeyeceğine dair kendisine ve insanoğluna söz vermiştir. Mesela Mekkeli müşriklerin inkârcılık, kibir ve küstahlıkta ısrar edişlerinin doğuracağı sonuca atfen 35.Fâtır 43-44. ayetlerde şöyle buyurulmuştur:

> *[Ey Peygamber!] Belli ki bunlar, daha önce gelip geçenlere uygulanan yasanın [helak yasası] kendilerine de uygulanmasını bekliyorlar. Allah'ın yasasında herhangi bir değişme (tebdil) bulamazsın. Allah'ın yasasında herhangi bir başkalaşmaya (tahvil) tanık olamazsın. İmdi bunlar şu topraklarda dolaşıp da kendilerinden önce gelip geçen toplumların akıbetinin nasıl olduğuna ibret nazarıyla bakmazlar mı?! Kaldı ki o toplumlar bunlardan daha güçlüydüler.*

Görüldüğü gibi bu ayetlerde Mekkeli müşriklerden önce gelip geçen kimi toplumlara helak yasasının uygulandığı ve bu ilâhî yasada herhangi bir değişikliğin söz konusu olmadığı/olmayacağı belirtilmektedir. Buna göre denebilir ki Allah kimsenin hatırı için ezeli davranış prensibini değiştirmemekte, dolayısıyla tarih objektif bir süreç olarak işlemektedir. Nitekim Kur'an'da bunu teyit edecek birçok örnek mevcuttur. Mesela Nuh, inkârcı oğlunun tufanda helak olmaması için Allah'a yakarmış, fakat bu yakarışı reddedilmiştir. Benzer şekilde İbrahim, Lût kavminin helak edilmemesi veya en azından helakin ertelenmesi için elçilere (melekler) yakarmış; fa-

1 Ömer Özsoy-İlhami Güler, *Konularına Göre Kur'an (Sistematik Kur'an Fihristi)*, Ankara 2003, s. 673.

2 75.Kıyâme 36.

kat elçiler helak konusunda geri sayımın çoktan başladığını bildirerek onun bu talebini reddetmişlerdir.[3]

Bu ve benzeri örneklerden anlaşılacağı gibi Allah'ın tarih içindeki davranış tarzı bellidir. Daha açıkçası Allah hangi durumlarda nasıl davranacağını ezelde belirlemiştir. Yine Allah tarihin kendilerine ayrıcalık tanımasını bekleyenlere atfen "kelimetullah"ta da herhangi bir değişme olmayacağını bildirmiştir.[4] Aynı olgu Kur'an'da "kavl" (azap ve helak hükmü) kelimesiyle de ifade edilmiştir.[5] Bütün bunlar çerçevesinde denebilir ki tarihin başlangıcından beri Allah, verdiği söz uyarınca değişmez bir tavır sergilemektedir ve bu tavır ileride de değişmeyecektir.[6]

Peki, tarihte gerçekten böyle mi olmuştur yahut Allah'ın tarihe yansıyan iradesinde böyle bir sabitlik söz konusu mudur? Kur'an bu soruya "evet" diye cevap vermemizi zorlaştıran birçok ifade içermektedir. Bunun nasıllığını izah bağlamında ilkin Kur'an'ın muhtelif beyanlarına atıfta bulunacak, ardından bu değişkenliğin nasıl anlaşılması gerektiği üzerinde duracağız. Ancak konuya girmeden önce Allah'ın ya da daha genel bir isimlendirmeyle "Tanrı"nın Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam'a yansıyan irade tezahürlerini Kur'an ve Kitâb-ı Mukaddes çerçevesinde kısaca betimlemekte fayda görüyoruz.

Allah'ın Tarihteki Davranış Kodlarına İlişkin Birkaç Mülahaza

Kur'an ve Kitâb-ı Mukaddes'teki anlatılar dikkatlice okunduğunda Allah'ın ya da Tanrı'nın özellikle inkârcı toplumları helak etme ve peygamberleri mucizelerle destekleme konusunda zamana ve zemine göre farklı tasarruflarda bulunduğu, kimi peygamberler ve toplumlarla da oldukça özel ilişkiler kurduğu fark edilir. Mesela Tanrı (El ya da Elohim) Mezopotamyalı İbrahim'e rehberlik ettiği süreçte barışçı denebilecek bir tavır sergiler veya en azından hesap sorup cezalandırma hususunda çok arzulu gözükmez. Bu ılımlı

3 11.Hûd 45-46; 74-76.
4 6.En'am 115; 10.Yûnus 64.
5 17.İsrâ 16; 27.Neml 85; 28.Kasas 63.
6 Ömer Özsoy, *Sünnetullah*, Ankara 1994, s. 132-133.

tavrı Kur'an'daki kimi ayetlerden de teşhis ve tespit etmek mümkündür. Enbiya suresindeki anlatıma göre İbrahim, putperest halkı tarafından ateşe atılmak istendiğinde Tanrı onu bu sıkıntıdan kurtarıp bereketli Şam ve Filistin topraklarına sağ salim ulaştırmakla yetinmiş,[7] ama kendisinin samimi dost (halîl) edindiği bir peygamberi ateşe atmaya teşebbüs gibi çok büyük bir suç işlemelerine rağmen o kâfir/zalim halkı nedense helak etmeyi dilememiş veya en azından Kur'an'da böyle bir şeyden söz etmemiştir. Buna mukabil aynı dönemde İbrahim'in yeğeni Lût'un halkını çok korkunç bir şekilde imha etmiştir.

Musa'nın döneminde ise Tanrı Yahova İsrailoğulları'nı içinde bal ve süt akan bir ülkeye yerleştirmek için sanki özel bir gayret sarf etmiştir. Bu süreçte savaş ve kan dökmeye tutkunluk, acımasızlık ve davranışlarında süreksizlik gibi sıfatlarla temayüz eden Tanrı kimi zaman da kendisiyle çelişmiştir. Diğer taraftan İsrailoğulları'na münhasır sözleşmeler (misak) yapmış ve onlarla senli-benli denebilecek bir ilişki kurmuştur. Demistifiye edilmiş bu ilişki dolayımında İsrailoğulları'nın gündelik yaşamlarındaki ayrıntılara varıncaya kadar hemen her şeye müdahil olmuştur. O kadar ki Torah'ta İsrailoğulları'nın ifaya memur kılındıkları sunak, sunu gibi çeşitli vecibelerle ilgili pasajlardan da anlaşılacağı gibi Tanrı sanki diğer bütün işlerini askıya alarak olanca ilgi ve ihtimamını sırf sunaklar, sunular, bayramlarla ilgili kural ve kaidelerin detaylarını belirlemeye hasretmiştir. Mesela, Yeni Ay sunularına dair şöyle demiştir:

> *Her ayın ilk günü, RABBE yakmalık sunu olarak iki boğa, bir koç ve bir yaşında kusursuz yedi erkek kuzu sunacaksınız. Her boğayla birlikte tahıl sunusu olarak zeytinyağıyla yoğrulmuş onda üç efa [yaklaşık 3.9 kg.] ince un, koçla birlikte tahıl sunusu olarak zeytinyağıyla yoğrulmuş onda iki efa [yaklaşık 2.6 kg] ince un, her kuzuyla da tahıl sunusu olarak zeytinyağıyla yoğrulmuş onda bir efa [yaklaşık 1. 3 kg] ince un sunacaksınız. Bu, RABBİ hoşnut eden koku, yakılan sunu ve yakmalık sunu olacaktır. Her boğayla dökmelik sunu olarak yarım hin [yaklaşık 1.8 lt.], koçla üçte bir hin [yaklaşık 1.2 lt.], her kuzuyla*

7 21.Enbiya 68-71.

dörtte bir hin [yaklaşık 0.9 lt.] şarap sunacaksınız. Yeni Ay'da yapılacak yakmalık sunu budur.[8]

Bu pasajdaki talimatların da gösterdiği gibi Tanrı İsrailoğulları'ndan hoşnut olmak için yakmalık, dökmelik ve tahıl sunularının cinsini, yaşını, gramını, litresini dahi belirlemekte, dolayısıyla özel ilgi gösterdiği bu halktan talep ettiği ibadetlerde niteliğin yanı sıra niceliği, diğer bir deyişle, gramajı da önemsemektedir. Aslında Tanrı'nın İsrailoğulları'yla kurduğu bu spesifik ilişkiyi Kur'an'daki kimi ayetlerle de teyit etmek mümkündür. Mesela, Bakara suresinde, "*Vaktiyle Musa halkına, 'Allah size bir sığır boğazlamanızı (kurban) emrediyor' demişti*" ifadesiyle başlayan pasajdaki anlatıma göre Allah İsrailoğulları'nın işi yokuşa sürmeleri üzerine söz konusu sığırın hemen bütün özelliklerini tek tek belirtmiştir. Daha açıkçası Tanrı İsrailoğulları'nın kurban edeceği sığırın yaşlı veya körpe olup olmadığına, çifte koşulup koşulmadığına, ekin sulayıp sulamadığına, renginin göz okşayıcı olup olmadığına varıncaya değin tek tek tadat etmekten yüksünmemiştir.[9]

Öte yandan Tanrı İsrailoğulları'nı en azından belli bir dönemde cümle âleme üstün kılmış ve bu seçkin halkını Mısır'dan çıkarmak uğruna hemen her türlü şiddete başvurmuştur. Mesela, Firavun ve halkının üzerine çok feci bir veba salgını salmış; Mısır topraklarını çekirge, at sineği ve kurbağa sürüleri istila etmiş; Nil nehri kan akmaya başlamıştır. Bütün ülke içinden çıkılamaz bir karanlığa gömülmüştür. Ülkenin dört bir yanındaki insanlar ve hayvanların bedenlerinde irinli çıbanlar çıkmıştır. Ayrıca Tanrı bütün Mısırlıların ilk doğan erkek çocuklarının ölümüne hükmetmiş ve sonunda Firavun ve avanesini sulara gömmüştür.[10] Doğrusu bu Tanrı, Karen Armstrong'un ifadesiyle, "son derece zalim, tarafgir ve katil bir tanrıdır. Orduların tanrısı, Yahova Sabaoth olarak bilinecek olan bir savaş tanrısıdır bu. Kendi gözdeleri dışında hiç kimseye küçücük bir merhamet kırıntısı taşımayan, basit bir kabile tanrısıdır."[11]

8 Sayılar [Çölde Sayım], 28/11-14.
9 2.Bakara, 67-71. Krş. Tesniye [Yasanın Tekrarı]: 21/1-9.
10 Çıkış [Mısırdan Çıkış], 7-14. Krş. 7.A'râf, 133-136.
11 Karen Armstrong, *Tanrı'nın Tarihi*, çev. Oktay Özel ve Diğerleri, Ankara 1998, s. 36.

Ne var ki Tanrı Kur'an'daki birçok ayetin de tanıklık ettiği üzere, kendilerini özgürlük, refah ve rahata kavuşturmak için, her türlü mucizevî müdahalede bulunmasına, hemen her türlü şiddete başvurmasına rağmen belki de bütün bir tarih boyunca en büyük nankörlüğü yine bu seçkin halkından görmüş ve gerek Tanah'ta gerekse Kur'an'da bu nankörlükten sıkça şikâyetçi olmuştur. Gerçi İsrailoğulları'nı çok kere cezalandırmış ama her nedense onları Âd, Semûd, Lût ve diğer kavimler gibi topyekûn imha edip tarih sahnesinden silmemiş, dolayısıyla kendi halkına farklı bir muamelede bulunmayı yeğlemiştir. Gerek Tanrı'nın müthiş şiddetinden gerekse birkaç asır boyunca Mısır'da köle olarak yaşamış olmalarından dolayı İsrailoğulları da şiddete eğilimli bir halk haline gelmiş ve bu travmalı ruh haliyle kimi zaman birbirlerine şiddet uygulamışlar, kimi zaman da kendilerine rehberlik eden Musa ve Harun'a saldırmışlardır.

En azından belli bir dönem cümle âleme üstün kıldığı halkını Musa ve Harun'un rehberliğinde Mısırlıların zulmünden kurtaran Tanrı, onlara ilkin sevgi ve anlayışla yaklaşmış; sabırsız ve sebatsız olmalarını hoş karşılamıştır. Fakat onların rehabilite olmak yerine daha da hastalıklı hale gelmeleri Tanrı'nın sabrını taşırmıştır. Tanrı Mısır'dan çıkışın ardından karşılarına çıkan her sıkıntı ve zorluk sebebiyle sızlanan İsrailoğulları'na ilkin sözel şiddet uygulamıştır. Ama bitip tükenmek bilmeyen sızlanmaları, sürekli isyankâr bir tavır sergilemeleri üzerine Tanrı onlara fiziksel şiddet de uygulamaya başlamıştır. Bu süreçte kimi zaman yakıcı bir yel, kimi zaman bir veba günahkâr ve isyankâr İsrailoğulları'nı perişan etmiştir. Kimi zaman yer yarılıp günahkârları yutmuş, kimi zaman gökten inen bir ateş işlerini bitirmiş; kimi zaman da Tanrı onlara yılanları musallat etmiştir.[12]

Tanrı, İsrailoğulları'nı ilerleyen zamanlarda başka milletlerin işgal ve istilalarına maruz bırakıp sürgüne de göndermiş; fakat daha sonra vatanlarına dönmelerine imkân vermiştir. Seçkin halkının yüzyıllar içerisinde çok ciddi bir ahlak eroz-

12 Daha geniş bilgi için bkz. Baki Adam, "Yahudilik ve Şiddet", *İslâmiyât*, V/1 (2002), s. 23-34.

yonuna uğrayıp yoldan çıkması üzerine son bir kez daha onların yüzüne rahmet ve merhamet nazarıyla bakmış ve bunun bir tecellisi olarak İsa'yı göndermiştir. İsrail halkının kaybolan koyunlarına gönderdiği İsa'nın[13] her nedense babasız olarak dünyaya gelmesini takdir buyurmuş ve kendinden bir "ruh" ve "kelime" olarak nitelediği bu elçisine sayısız mucize vererek destek olmuştur.

Bu dönemde Tanrı da sanki adeta bambaşka bir kimlik ve karaktere bürünmüştür. Daha açıkçası, asırlar boyu İsrailoğulları'yla birlikte Orta Doğu'da savaştan savaşa koşturup seçkin halkının düşmanlarıyla dişe diş göze göz mücadele eden, kimi zaman kendi halkını da çok ağır şekilde cezalandıran Tanrı gitmiş, onun yerine son derece müşfik bir "Baba" gelmiştir. Ruhsal esrimeler ve gözyaşlarıyla kalpleri arındırmaya çalışan Tanrı -deyim yerindeyse- bu defa mistisizme yönelmiş ve bu arada elçisi İsa'ya hep zühd, sabır, şükür, hoşgörü ve tevazuuyla ilgili öğütler vermiştir. Tanrı'nın bu öğütleri uyarınca İsa da şakirtlerine şöyle demiştir:

> *Göze göz, dişe diş dendiğini duydunuz. Ama ben size diyorum ki kötüye karşı direnmeyin. Sağ yanağınıza bir tokat atana öbür yanağınızı da çevirin. Size davacı olup mintanınızı almak isteyene abanızı da verin. Sizi bin adım yol yürümeye zorlayanla iki bin adım yürüyün.*[14]

Tanrı, insanoğluna yönelik son sözlerini İ.S. 610 yılına kadar tarih envanterine kaydedilmeyecek kadar önemsiz bir çöl beldesi olan Mekke'de Hz. Muhammed'in dilinden söylemeyi takdir buyurdu. Çünkü bu defa kendisini İslam öncesi Arap dili ve kültüründe mevcut olan "Allah" ismiyle tanıtan Tanrı artık yüzünü Kudüs'ten Mekke'ye, diğer bir deyişle İshak'tan İsmail'e ya da İsrailoğulları'ndan Araplara dönmüştü. İsrailoğulları'yla kurduğu sivil ilişkinin tersine Mekkeli müşrikler, müminler ve hatta son elçisi Muhammed'le bile çok kere resmî denebilecek bir ilişki kuran Tanrı, her gün görülebilen ve istenildiğinde dokunulabilen Kâbe'deki somut tanrıların(!) aksine insan tarafından hayal bile edilemiyor ve

13 Matta: 15/24.
14 Markos: 5/38-41.

beşerî idrake konu olan hiçbir şeye benzemiyordu. Bu yüzden, Mekkeli müşrikler Muhammed'i neredeyse ateistlikle suçluyorlardı. Lakin Allah'ın Mekke döneminde diğer tanrılarla didişmeye pek niyeti yoktu ve bu yüzden elçisine, "*Sizin dininiz/inancınız size, benim dinim/inancım bana!*"[15] demesini tembihliyor, böylece konjonktüre uygun konuşuyordu.

Birçok ayette sınıfsal çelişkiye dikkat çekmesi, cinsler arası ayırımı eleştirmesi, ahiret inancına sıkça vurgu yapması, sevgiyi çoğaltmaya çalışması hasebiyle bir ahlak ve adalet tanrısı gibi görünen Allah, müminlerin Medine'ye göç etmeleri ve orada güçlenmeleri üzerine yine konjonktüre uygun olarak savaştan söz etmeye başladı. Müminler ile müşrikler arasında çatışma ve şiddetin tırmanmasıyla birlikte Allah göze göz, dişe diş diye tabir edilen kadim savunma mekanizmasını tarihin derinliklerinden çekip çıkardı; böylece İsa vesilesiyle bir süre uzak kaldığı savaş meydanlarına tekrar dönmüş oldu. Ancak bu kez seçkin halkının değil, Arap müminlerin tarafında yer alan Tanrı kimi zaman kâfirleri delik deşik etmek için müminlerin oklarını fırlattı; kimi zaman birkaç bin üniformalı meleği müminlere destek kuvveti olarak savaşa iştirak ettirdi; kimi zaman da müminlerdeki zaafiyetin ve/veya görevi savsaklamanın kötü sonuçlarını göstermek ve aynı zamanda onlara adamakıllı bir ders vermek adına kâfirlerin mızraklarına güç kattı. Medine'ye hicretten sonra Tanrı Hicaz'da yalnız benim sözüm geçinceye dek "kâfirleri nerede bulursanız orada haklayın!" fermanını saldı ve bu ferman uyarınca müminler vaktiyle sürgün edildikleri Mekke'yi fethettiler. Bu muzaffer dönüşle birlikte Kâbe'nin sahibi Allah asırlar boyu evinde konuk etmek durumunda kaldığı diğer sözde tanrıları yerle bir etti. Hülasa, kendini "âlemlerin rabbi" olarak tanıtan Allah gerektiğinde sosyal çevreyi dönüştürme aracı olarak, gerektiğinde de temel sosyal fikirlerin önemini gösterme aracı olarak şiddete başvurmaktan kaçınmadı.[16]

15 109.Kâfirûn, 6.

16 Eyüp Ay, "Din ve Şiddetin Anlak Karelerinden Kesitler", *İslâmiyât*, V/1 (2002), s. 20-21.

Helak Kavramı ve İlâhî Helak Yasasında Prosedür Değişikliği

İlahi iradenin Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam'ın kutsal metinlerine yansıyan tezahür farklılığı özellikle Kur'an'ın Hz. Muhammed'den önceki peygamberler ve toplumlara ilişkin anlatımlarında daha spesifik boyutlar kazanmaktadır. Nitekim bu keyfiyeti helak kavramı bağlamında serimlemek mümkündür. Kur'an'da "helak" Allah'ın bireyleri ve toplumları işledikleri suçlar/günahlar sebebiyle cezalandırması ve/veya ortadan kaldırması anlamına gelir. Bunun yanında bir toplumun doğal yok oluş süreci sonunda ortadan kalkması da helak diye ifade edilir. Bilhassa Mekkî surelerdeki birçok ayette Hz. Muhammed'den önce gelip geçen peygamberlerin tevhid çağrılarına inkârcılık ve isyankârlıkla karşılık veren halkların topyekûn helak edildiklerinden söz edilir. Tarihten seçilen bu örneklerin tümünde helak Allah'ın azabıyla gerçekleşir. Kur'an'da azap ile imha etmenin deprem/sarsıntı (racfe), çığlık (sayha), dondurucu rüzgâr, tufan gibi çeşitli şekillerinden söz edilir.[17]

Mahiyetleri tam olarak belli olmasa da ilgili ayetlerdeki ifadelerden, bu olayların insanların toptan ölümüne yol açan doğal âfetler şeklinde cereyan ettiği anlaşılmaktadır. İslam uleması Hz. Muhammed'in vefatından sonraki zamanlarda insanlığın Kur'an'da anlatılan şekillerde bir helakle karşılaşıp karşılaşmayacağı konusunu tartışmıştır. Kimi âlimlere göre helak uygulaması artık sona ermiştir; kimi âlimlere göre ise helak devam eden bir süreçtir; dolayısıyla insanlık âleminin gelecek zamanlarda farklı şekillerde helak edilmesi muhtemeldir.[18]

Burada bizi ilgilendiren husus helakin devam eden bir süreç olup olmadığından ziyade, inkârcılık ve isyankârlık temelinde hemen hemen aynı tutum ve davranışları sergileyen çeşitli halklara Allah'ın niçin farklı muamelelerde bulunduğu

17 29.Ankebût 40. ayette bu helak çeşitlerinin önemli bir kısmı zikredilir.

18 Bu konuda geniş bilgi için bkz. Abdullah Emin Çimen, "Helâk, Devam Eden Bir Süreç midir?", *Usûl İslam Araştırmaları*, sayı: 4, Temmuz-Aralık 2005, s. 39-71.

meselesidir. Bilindiği gibi başta Nuh kavmi olmak üzere Âd, Semûd, Lût, Eyke, Tubba, Ress gibi birçok halk Kur'an'daki anlatımlara göre topyekûn helak edilmiştir. Bu halklardan bir kısmı müthiş bir depremle, bir kısmı dondurucu ya da kasıp kavurucu bir rüzgârla, bir kısmı ise tufan ve suda boğma azabıyla imha edilmiştir. Söz konusu halkları helake sürükleyen faktörler, başta peygamberlerini yalanlamak olmak üzere ilâhî mesajları inkâr etmek ve alay konusu yapmak, azgınlaşıp haddi aşmak, putlara tanrılık yakıştırmak suretiyle Allah'a eş ve ortak koşmaktır.[19] Bütün bu faktörler Kur'an'da çoğu zaman *israf*, *cürm*, *fesat* gibi ahlakî terimlerle ifade edilir; kimi zaman da *küfr*, *ism*, *zenb*, *tekzîb* ve *fısk* gibi dinî terimlerle isimlendirilir. Ancak bütün bu kötü fiiller birçok ayette bir tek kelimeyle "zulüm" diye ifade edilir.[20]

Klasik Arapça'da zulüm "bir şeyi olması gerekenin dışına saptırmak" gibi bir manaya gelir. Bunun yanında adaletsizlik, zorbalık, haksızlık, kötülük gibi anlamlar da içerir. Kur'an'da çeşitli isim ve fiil kalıplarıyla birçok ayette geçen zulüm terimi genellikle itikadî bağlamda şirk, inkâr, fısk ve fücur gibi anlamlarda kullanılır. Allah'ın koyduğu kuralları çiğneme, sınırı aşma manasındaki "ta'addî" ve "israf" terimleriyle de anlam yakınlığı bulunan zulüm ahlâkî alanda da hak-hukuk hususunda haddi aşmak, başkasının hakkını çiğnemek ya da kısaca haksızlık etmek anlamına gelir.[21] Kulluk ve ibadetin sırf Allah'a yönelik olması, dolayısıyla tanrılığın da yalnız O'na has kılınması gerektiği halde putlara tanrılık yakıştırmak, ibadeti asıl hedefinden saptırmak anlamına geldiği için Kur'an'da Lokman'ın dilinden, "*Şirk elbette çok büyük bir zulümdür!*"[22] denilmiştir.[23]

19 Mesela bkz. 21.Enbiya 41; 38.Sâd 12-13; 40.Mü'min 5; 43.Zuhruf 7; 46.Ahkâf 27-28; 50.Kâf 12-14; 53.Necm 50-54; 89.Fecr 11-12.

20 Mesela bkz. 7.A'râf 5; 10.Yûnus 13, 52; 11.Hûd 37, 94, 102; 14.İbrahim 13; 17.İsrâ 59; 21.Enbiya 11; 23.Müminûn 27; 27.Neml 52, 58; 34.Sebe 42; 28.Kasas 59.

21 Bkz. Râğıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 470-472; Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *Nüzhetü'l-A'yüni'n-Nevâzır*, Beyrut 1985, s. 426-428; Semîn el-Halebî, *'Umdetü'l-Huffâz*, Beyrut 1993, III. 12-17.

22 31.Lokmân 13.

23 Zulüm teriminin semantiği hakkında daha geniş bilgi için bkz. Toshihiko Izutsu, *Kur'an'da Dinî ve Ahlâkî Kavramlar*, çev. Selahattin Ayaz, İstanbul 1997, s. 221-230.

Kur'an'daki anlatıma göre birçok halk zulüm diye ifade edilen tutum ve davranışlarından dolayı helak olup gitmesine karşın İsrailoğulları kendilerine gönderilen onca vahye rağmen kimi zaman buzağı heykeline tapınmaları, kimi zaman Hz. Musa gibi bir peygambere, "*Sen ve tanrın beraberce gidin [o zorba halkla] savaşın*"[24] demelerine, kimi zaman kendi peygamberlerini öldürmelerine, yani kısaca zulmün, isyankârlığın ve nankörlüğün hemen her çeşidini icra etmelerine rağmen topyekûn helak edilmemişlerdir. Bu durum ister istemez şöyle bir soruyu akla getirmektedir: Âd, Semûd, Ress gibi birçok halk tarihin muhtelif dönemlerinde topyekûn helak edilirken ve galip ihtimalle bebekler, çocuklar gibi nice masumlar da bu helakten nasibini alırken, Tanrı aynı helak yasasını söz konusu halklardan daha büyük suçlar işledikleri su götürmez olan İsrailoğulları'na niçin uygulamadı? Yahut tanrısal yasanın (sünnetullah) işleyişinde veya en azından ilâhî helak prosedüründe böyle bir değişikliği iktiza eden, dolayısıyla Tanrı'nın özellikle Musa'dan itibaren sürekli olarak İsrailoğulları'yla meşgul olmasını gerektiren sebep neydi?

Benzer bir soru Mekkeli müşriklerle ilgili olarak da sorulabilir. Zira Mekkeli müşriklerin geçmişteki toplumların helak ediliş gerekçeleri arasında sayılan bütün fiilleri aynıyla, hatta fazlasıyla işledikleri bizzat Kur'an ifadeleriyle sabittir. Allah'a ortak koşmak, peygamberi yalanlamak, Kur'an'ı alaya almak gibi major günahlarının yanı sıra birçok ayette de ifade edildiği üzere Hz. Muhammed'e, "*Bizi tehdit edip durduğun şu azabı getir de görelim!*" diye küstahça meydan okumuşlardır. Hatta 38.Sâd 16. ayette geçen çok ilginç bir ifadeye göre müşrikler, "*Rabbimiz! Azaptan payımıza düşen neyse onu bize hesap gününden önce ver!*" diye alay etmişlerdir. Yine başka bir ayetteki ifadeye göre müşrikler, "*Ey Allah! Eğer bu Kur'an gerçekten sana ait bir kelamsa o zaman başımıza gökten taş yağdır yahut bizi çok şiddetli bir azaba çarptır da görelim!*"[25] diye meydan okumuşlardır.

24 5.Mâide 24.
25 8.Enfâl 32.

İlginçtir, Allah bütün bu meydan okuyuşlara, "*Ey Peygamber! Sen aralarında bulunduğun sürece Allah onlara bu şekilde bir ceza verecek değil! Yine onlar af dilerlerken de Allah kendilerine azap edecek değil!*"[26] şeklinde bir karşılık vermiştir. Bu ayetin delaleti bazı müfessirleri epeyce zorlamıştır. Çünkü buradaki beyana göre müşriklerin helak edilmemesinin temel sebebi Hz. Muhammed'in onların arasında bulunmasıdır. Oysa bu ayetin yer aldığı Enfal suresi Medine döneminde Bedir savaşından sonra nazil olmuştur.

Gerek ayetin Medine dönemine ait Enfal suresinde yer alması, gerekse o dönemde müşriklerin af dilemesi gibi bir durumun söz konusu olmaması bazı müfessirleri ilginç teviller üretmeye sevk etmiştir. Bu bağlamda kimi müfessirler ilgili ayetin bütünüyle Mekke'de nazil olduğunu veya ayetteki, "*Sen aralarında bulunduğun sürece Allah onlara azap edecek değil*" kısmının Mekke'de, "*Af dilerlerken de Allah onlara azap edecek değil*" kısmının Mekke'den Medine'ye hicret sırasında, "*Allah onlara ne diye azap etmesin ki...*" mealindeki ifadeyle başlayan bir sonraki ayetin ise Bedir savaşından sonra nazil olduğunu ileri sürmüşlerdir.[27] Böylece üç ayrı cümleye üç ayrı nüzul zamanı tayin etmek gibi çok zorlama bir tevile gidilmiştir. Ancak klasik tefsirlerdeki bu ve benzeri yorumların hiçbiri, "*Sen onların arasında bulunduğun sürece Allah onlara azap edecek değil!*" şeklindeki gerekçeyi düşündürücü olmaktan çıkaracak bir muhtevaya değildir. Kaldı ki Allah vaktiyle Lût'a, helak gerçekleşmeden önce gecenin bir vaktinde ailesiyle birlikte şehirden ayrılmasını bildirmiş, ardından Sodom ve Gomore'yi yerle bir etmiştir.[28] Bu helak yasasının Mekke halkına da uygulanmasını gerekli kılan bütün şartlar oluştuğu/olgunlaştığı halde Allah "Hz. Muhammed onların arasında bulunmaktadır" şeklindeki ilginç bir gerekçeyle yasanın objektif işleyişini durdurmuş veya en azından askıya almıştır.

Diğer taraftan Allah müşriklerin azap konusunda sürekli meydan okuyuşları karşısında ya ibret olması bakımından

26 8.Enfal 33.
27 Bkz. Ebû Muhammed İbn Atiyye, *el-Muharrerü'l-Vecîz*, Beyrut 2001, II. 521.
28 11.Hûd 81-83; 15.Hicr 65-74.

önceki toplumların nasıl helak edildiklerine atıfta bulunmakla veya azabın ileriki zamanlarda vuku bulma ihtimaline dikkat çekmekle yetinmiştir.[29] Kimi zaman da her türlü azap göndermeye kadir olduğunu belirtmiş,[30] ama sonuçta bu tehdidini gerçekleştirmemiştir. Buna mukabil müminlere, "*Kâfirlerle çarpışın!*" diye emretmiş ve bu emrin ifasını "Müminlerin eliyle onlara azap etmek" şeklinde nitelendirmiştir.[31] Söz konusu azap, Fahreddîn er-Râzî'nin (ö. 606/1210) de belirttiği gibi, müthiş bir afetle topyekûn helak ya da imha değil savaşta düşmana kayıp verdirmek ve böylece canlarını yakmaktır.[32] Burada yeri gelmişken Bedir savaşındaki galibiyetin Kur'an'da oldukça dramatik şekilde betimlendiği[33] ve muhtemelen bu betimlemenin etkisiyle klasik tefsirlerde müşriklere azaptan söz eden hemen her ayetin yorumuna "Bedir azabı" şeklinde bir not iliştirilmek suretiyle abartılı bir boyuta taşındığı belirtilmelidir. Oysa topyekûn helakle kıyaslandığında Mekkeli müşriklerin toplam yetmiş kayıp verdikleri Bedir savaşının zikre değer bir hadise olmadığı bile söylenebilir. Kaldı ki Uhud savaşında ve bu savaştan dört ay sonra (Safer 4/Temmuz 625) gerçekleşen Bi'r-i Maûne vakasında da müminler aynı oranda kayıplar vermişlerdir.

Mekkeli müşriklerin helak edilmeyişiyle ilgili olarak bazı ayetlerde Allah'ın geçmişte verdiği söze (kelime) atıfta bulunulmuş olması da dikkat çekicidir. Mesela, 20.Tâ-hâ 129. ayette, "*[Ey Peygamber!] Eğer rabbin tarafından daha önce verilmiş bir söz, belirlenmiş bir vade olmasaydı [azap] hemen yakalarına yapışırdı. Sen şimdilik onların alaycı ve incitici sözlerini sabırla karşıla!*" denilmiştir. Birçok ayette inkârcı halkların başına gelen felaketlerden söz edilip bunlardan ibret alınması istenirken, ilk Müslüman neslin arasında, "Müşriklere artık bir ilâhî ceza gelmeli!" şeklinde bir beklenti oluştuğu muhakkaktır. Çünkü o sıralarda müşrikler müminlere kar-

29 Mesela bkz. 7.A'râf 4; 10.ûnus 13-144; 11.Hûd 100-102; 21.Enbiya 11; 38.Sâd 12-13; 40.Mümin 5, 21, 82-85; 43.Zuhruf 5-8; 46.Ahkâf 27; 50.Kâf 12-14, 36.

30 6.En'âm 65; 17.İsrâ 68-69.

31 9.Tevbe 14.

32 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XV. 127.

33 Mesela bkz. 8.Enfâl 5-19.

şı baskı ve işkencelerini gitgide artırıyor ve Hz. Muhammed hakkında ağır sözler söylüyorlardı. Bu durum inkârcı kesim açısından bir meydan okuma anlamı taşırken, mümin kesimde Allah katından onlara ağır bir ceza gelmesi beklentisini doğuruyordu.

Ne var ki bütün bu olup bitenler karşısında Allah -diğer bir çok ayette ifade ettiği gibi- 20.Tâ-hâ 129. ayette de geçmişte verdiği söz sebebiyle azabı göndermediğini, bunun yerine Peygamber'in onca hakarete sabretmesi gerektiğini bildirmiş; müşriklerin azapla ilgili meydan okuyuşlarına karşı da Peygamber'e, "*Bekleyin bakalım; ben de sizinle birlikte bekliyorum!*"[34] demesini tembihlemiştir. Sonuç olarak, geçmiş dönemlerde birçok halkı topyekûn helak eden Allah bu defa Mekke'nin müşrik halkını ortadan kaldırmamak için çeşitli gerekçeler ileri sürmüş ve böylece elçisini müşriklerin küstahça meydan okumaları karşısında bir anlamda çaresiz bırakmıştır.

Allah'ın "şimdiye sebkat eden sözü"ne (*kelimetün sebekat min rabbik*) gelince, belli ki bu söz azabın ertelenmesiyle ilgilidir. Diğer bir deyişle, azabı erteleme bağlamında zikri geçen "kelime" sözcüğü Allah'ın tarih, toplum ve helak yasasına işaret etmektedir. Peki, bu ilâhî yasada söz konusu olan azap erteleme hükmü niçin geçmişteki toplumlara tatbik edilmemiştir? Doğrusu, bu soruya Kur'an'ın ilgili beyanları ışığında tatminkâr bir cevap bulmak pek mümkün gözükmemektedir. Fakat Allah'ın her türlü azabı göndermeye muktedir olduğundan söz eden 6.En'âm 65. ayetin tefsiri münasebetiyle hadis formunda nakledilen bazı rivayetler söz konusu soruya ilginç bir cevap vermektedir. İlgili rivayetlerden birine göre Hz. Muhammed Allah'tan üç şey istemiş, bu isteklerinden ikisi kabul edilmiş, biri geri çevrilmiştir. Peygamber'in Allah tarafından kabul gören iki isteği ümmetin kıtlık, kuraklık ve tufanda boğulma suretiyle helak edilmemesidir. Peygamber'in, "Ümmetim kendi içinde bölünüp parçalanarak birbirine düşmesin" şeklindeki isteği ise her nedense reddedilmiştir. Çeşitli var-

34 Mesela bkz. 10.Yûnus 102.

yantlarıyla ve kısmen farklı içeriklerle nakledilen bu rivayet[35] Kur'an'da Mekkeli müşriklere sıkça azap ve helak tehdidinde bulunulmasına rağmen bu azabın bir türlü gerçekleşmemiş olmasına makul bir cevap bulma gayretiyle uydurulmuş olmalıdır. Çünkü ilgili ayet Mekkeli müşriklere yönelik bir azap tehdidinden söz etmesine rağmen bu fiten türü rivayetleri uyduranlar, söz konusu azabı Ümmet-i Muhammed'le ilişkilendirmiş ve bu ilişkilendirmeyi de erken dönemlerden itibaren Müslümanlar arasında baş gösteren kamplaşmalar, siyasi-mezhebî ihtilaflar ve kanlı çatışmalardan hareketle geriye doğru bir tarih inşa ederek gerçekleştirmişlerdir.

Özetle, Kur'an'ın beyanlarına göre birçok halk topyekûn helak edilmişken, Mekkeli müşriklerin onca azgınlıklarına rağmen benzer bir helake ve azaba uğramamış olmaları sünnetullahın her zaman aynı şekilde işlemediğini gösterir gibidir. Bir telakkiye göre böyle bir düşünce yanlış ya da eksik bir yorumdan kaynaklanmaktadır. Çünkü "böyle bir yorumu ortaya çıkaran, azabı tek yok oluş biçimi olarak gören bakış açısıdır. Oysaki -örnek olarak- Mekke'nin fethiyle müşrik toplumun ortadan kalkması, Kur'an'ın *helâk* kavramının dışında değerlendirilemez. Dolayısıyla helâk kesintisiz bir süreçtir. Helâkin bir çeşidi olan ve Kur'an'da örneklerinin -Kur'an'ın ifade özellikleri ve tarihsel gerçeklik açısından- incelenmesi gereken *'azâb* olgusuna gelince: Kur'anî verilerden hareket edecek olursak, Hz. Peygamber sonrası insanlık âlemi için zaten azap ile yok oluş söz konusu olamaz. Kur'an'da azap ile yok edildiği anlatılan toplumlar gözden geçirilecek olursa, hepsinin peygamberli toplumlar oldukları ve azaba genellikle peygamberle ilişkilerinde ortaya çıkan sıkıntıların yol açtığı görülür"[36]

Bu izah tarzı ilk bakışta makul gözükmekle birlikte sünnetullahın ya da Allah'ın tarih içerisindeki davranış tarzının zamana ve zemine göre değişiklik arz ettiği düşüncesini çürütme noktasında en azından bizim için pek ikna edici değildir. Zira helak konusunda da izah etmeye çalıştığımız gibi

35 Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, Beyrut 1983, II. 140-143.
36 Özsoy, *Sünnetulllah*, s. 165-166.

Kur'an'daki ifadeler Allah'ın tarih içinde peygamberden peygambere, toplumdan topluma farklı davrandığını ortaya koymaktadır. Nitekim bu keyfiyet peygamberler ve mucize konusunda da karşımıza çıkmaktadır.

Mucize Kavramı ve Mucize Gönderme Prosedüründe Değişiklik

Mucize, Tanrı tarafından gerçekleştirilen ve aynı zamanda dinî önemi haiz olup tabiat kanunlarını kıran olağanüstü hadise anlamına gelir. İslam kelamcılarının daha detaylı tarifine göre ise mucize Allah tarafından yaratılan, nübüvvet iddiasında bulunan kişinin doğruluğunu göstermeyi amaçlayan ve nitelikleri bakımından insanları bir benzerini ortaya koymaktan aciz bırakan olağanüstü hadisedir. Kur'an'da mucize kelimesi geçmemekle birlikte peygamberlerin Allah tarafından gönderilmiş elçiler olduğunu kanıtlamaya yönelik olaylar çok defa "ayet" (âyât) kelimesiyle ifade edilmiştir. İnkârcıların peygamberlerden mucize taleplerini ifade etmek için de genellikle bu kelime kullanılmıştır. Kelam literatüründe mucizeler idrak ediliş bakımından hissî, haberî ve aklî olmak üzere üç grupta ele alınmıştır. Amaçları itibariyle de hidayet, yardım ve helak mucizeleri şeklinde bir tasnif yapılmıştır.[37]

Mucizeye inanç, kendi içerisinde Tanrı'nın varlığına inancı da barındırır. Teistik bir ifadeyle, böyle bir Tanrı dilediği her şeyi gerçekleştirme gücüne sahip olması hasebiyle mucizeleri de pekâlâ icat ve izhar etmeye kadirdir. Tanrı âlemin yaratıcısı ve onun devamını sağlayan varlıktır. O aynı zamanda âleme müdahale eden ve tabiattaki normal işleyiş düzenini kıran varlıktır. Ne var ki bu kabuller, yani mucizeleri gerçekleştirebilen Tanrı düşüncesi bazı sorunlara ve problemlere sebep olmaktadır. Şöyle ki, neden Tanrı kendi varlığının ve vahyinin kanıtı olarak mucizeleri belirli kişilere vermektedir de diğerlerine vermemektedir? Neden her şeye kadir Tanrı mucizelerle bazı kişilerin acı ve ıstıraplarını önlerken diğerlerini, mesela Hz. Muhammed'i çaresizlik içinde bırakmak-

37 Geniş bilgi için bkz. H. İbrahim Bulut, *Kur'an Işığında Mucize ve Peygamber*, İstanbul 2002.

tadır? Hissî ve kevnî mucizelerden ahlâkî yargılar ve ibretler çıkarabilir miyiz? Şayet tabiat kanunları kırılabiliyorsa fizikî ve ahlakî kötülüğü nasıl açıklayabiliriz?

Bütün bu sorunların felsefî açıdan tartışılması gerekir.[38] Ancak bizim için daha öncelikli olan husus, mucize kavramının Allah'ın tarih içerisindeki davranış tarzında değişiklik bağlamında tartışılmasıdır. Kur'an'daki birçok ifadenin zahirine göre Allah Hz. Muhammed'den önce gelip geçen peygamberlerden hemen hepsini duyulara hitap eden mucizelerle destekleme konusunda oldukça cömert davranmıştır. Sözgelişi, Hz. Musa'yı asa ve parıltılı el gibi mucizelerle desteklemiş, Hz. İsa'ya ise ölüyü diriltmek, çamurdan kuş maketine can vermek gibi çok müthiş mucizeler bahşetmiştir. Buna karşın Hz. Muhammed'e, müşriklerin onca ısrarlarına rağmen hissî bir mucize göndermemiştir. Gerçi İslâm rivayet geleneğinde Hz. Muhammed'e ayın yarılması, Bedir savaşında meleklerin müminlere yardım etmesi gibi bazı hissî mucizeler atfedilmiştir; ancak bu mucizelere mesnet gösterilen ayetler başka şekilde de yorumlanmaya pekâlâ müsaittir. Nitekim bazı İslam âlimleri de ilgili ayetlerde bilindik anlamda bir mucizeden söz edilmediği fikrini savunmuşlardır. Kur'an'da mucize taleplerine olumsuz cevap verilmesi de bu görüşteki isabeti teyit etmektedir. Zira birçok ayette müşriklerin hissî mucize taleplerine karşılık Hz. Muhammed'in beşerî özelliklerine, sadece tebliğle mükellef kılındığına, imana gelme niyeti taşımayanlara hiçbir mucizenin fayda vermeyeceğine dikkat çekilmiş ve bu bağlamda aklıselim/sağduyu sahibi kimseler için Kur'an'ın şâfî-kâfî olduğu belirtilmiştir.[39]

Bütün bunlara rağmen daha çok siyer, şemâil, delâilü'n-nübüvve ve hasâisü'n-nebî türü eserlerde Hz. Muhammed'e peygamberlik öncesi döneme ait bazı fevkaladelikler nisbet edilmiştir. Hissî mucizelerle ilgili rivayetlerin haber-i vahid türünden olması ve kesin bilgi değeri taşımaması gibi teknik konular bir tarafa bu tür rivayetler bize öyle geliyor ki

38 Bu sorular ve sorunların felsefî bağlamda etraflı bir tartışması için bkz. Aydın Işık, *Bir Felsefe Problemi Olarak Vahiy ve Mucize*, Ankara 2006, s. 250-306.

39 6.En'am 109-111; 17.İsrâ 59; 29.Ankebût 50-51.

Müslümanların bilhassa Hıristiyanlar ile polemiklerinde Hz. Muhammed'in en azından mucize konusunda Hz. İsa'dan aşağı kalır bir yanı olmadığı fikrine mesnet kılmak için uydurulmuştur.

Evet, Hz. Muhammed'e nispet edilen hissî mucizeler büsbütün uydurmadır; çünkü söz konusu mucizelerin mevcudiyetine ilişkin inanış her şeyden önce Kur'an'ın bu konuyla ilgili beyanlarına aykırıdır. Çünkü biraz önce de işaret edildiği üzere Kur'an'da Hz. Muhammed'e mucize verilmediği belirtilmektedir. Mesela, müşriklerin mucize talepleri karşısında Hz. Muhammed'e, "*Mucizeler Allah'ın yetkisindedir.*"[40] demesi tembihlenmiş; ayrıca 17.İsrâ 59. ayette, "*Bizi mucize göndermekten alıkoyan tek sebep önceki nesillerin mucizeleri yalanlamış olmasıdır*" denilmiştir.

Öte yandan, Hz. Peygamber'in çağrısına kulak tıkayan müşriklerin hissî-kevnî mucize taleplerine cevap sadedinde nazil olan kimi ayetler de sünnetullahın değişmezliğine işaret edilmiştir. Mesela, müşriklerin Hz. Muhammed'den pınarlar, hurma ve üzüm bağlarından oluşan bahçeler, mücevherattan yapılmış evler istemelerinin yanı sıra Allah'ı ve melekleri şahitlik etmek üzere karşılarına getirmesini, göğe yükselip oradan bir kitap/yazılı bir belge indirmesini istemeleri üzerine, "*[Ey Peygamber!] De ki: Rabbimi tenzih ederim. Ben sadece elçilik yapan bir insanım.*" mealindeki ayet nazil olmuştur.[41] Yine müşriklerin mucize talepleri karşısında bunalan ve bazen onların isteklerini yerine getirmeyi arzuladığı anlaşılan Hz. Muhammed'e,[42] "*Sen sadece bir uyarıcısın!*" şeklinde vahyedilerek elçinin aslî görevinin mesajı tebliğden ibaret olduğu vurgulanmıştır.[43]

Kur'an'da müşriklerin hissî mucize taleplerine olumsuz cevap verilmesi ve bu bağlamda, "*Bizi ayetler (mucizeler?) göndermekten alıkoyan tek sebep, önceki toplumların bunları yalanlamış olmasıdır.*"[44] şeklinde bir gerekçe öne sürülmesi

40 Bkz. 6.En'am, 109; 29.Ankebût 50.
41 17.İsrâ 90-93.
42 6.En'âm 35.
43 Bulut, *Mucize ve Peygamber*, s. 222.
44 17.İsrâ 59.

gerçekten düşündürücüdür. Çünkü bu ayetin devamında, "*Semûd kavmine bir uyarıcı emare (mubsira) olarak o dişi deveyi verdik/gönderdik; ama onlar bunu hiç dikkate almadılar. Oysa biz bu tür mucizeleri sadece korkutmak amacıyla göndermişizdir.*" ifadesi yer almaktadır. Geleneksel yoruma göre Allah burada Mekkeli müşriklerin hissî mucize taleplerini reddederken, mazideki toplumların bu tür mucizeleri yalanladığı gerekçesini zikretmiş ve bunu Semûd kavminin inkârcı tutumuyla örneklendirmiştir. Peki, öyleyse niçin ilk Semûd kavmine (İ.Ö. 1800-1600) gönderilen Hz. Salih[45] ile Hz. Muhammed'in peygamberlik dönemi arasındaki zaman diliminde yaşamış olan Hz. Musa, Hz. Süleyman ve Hz. İsa gibi peygamberlere birçok hissî mucize verilmiştir? Diğer bir deyişle, mademki Mekkeli müşriklerin hissî mucize taleplerine olumsuz cevap vermenin temel gerekçesi bunların geçmişte Semûd kavmi tarafından yalanlanmış olmasıdır; o halde niçin anılan kavmin helâkinden asırlar sonra görev yapmış peygamberlere bu tür mucizeler verilmiştir?

Bütün bu soruların da işaret ettiği gibi Hz. Muhammed'e, dolayısıyla müşriklere mucize gönderilmeme sebebinin önceki kuşakların tekzibine bağlanması Allah'ın tarihe deyim yerindeyse bir tür deneme yanılma yoluyla müdahale ettiğini düşündürmektedir. Bu düşünce de ister istemez bedâ fikrini çağrıştırmaktadır. İslam düşünce tarihinde ilk olarak aşırı Şiî çevrelerde ortaya çıktığı kabul edilen ve terim olarak Allah'ın belli bir şekilde vuku bulacağını haber verdiği bir olayın daha sonra başka bir şekilde gerçekleşmesi şeklinde tanımlanan bedâ Allah'ın özellikle ilim ve iradesinde vuku bulduğu ileri sürülen bir tagayyüre işaret eder. Nitekim İslam düşünce tarihinde özellikle bazı Şiî gruplar Allah'ın ilim ve iradesinde değişikliği mümkün görmüşler, İmâmiyye Şiasına mensup kelamcı Hişâm b. Hakem (ö. 179/795) ise Allah'ın varlıklar hakkındaki bilgisinin bunların mevcudiyetiyle başladığını ileri sürmüştür.[46]

45 Semud kavmi hakkında geniş bilgi için bkz. Muhammed Beyyûmî Mehrân, *Dirâsâtü'n-Târîhiyyetün mine'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Beyrut 1988, I. 263-288.

46 Bedâ kavramı hakkında geniş bilgi ve değerlendirme için bkz. Mustafa Öztürk, *Tefsirde Ehl-i Sünnet&Şia Polemikleri*, Ankara 2009, s. 71-98.

Allah'a bilgisizlik ve eksiklik nisbet etmeyi gerektirdiği için Ehl-i Sünnet ve Mutezile tarafından reddedilen bedâ fikrini Allah'ın Hz. Muhammed'e hissî mucize göndermeme gerekçesi bağlamında nazarı itibara aldığımızda ilâhî iradenin kendini nesh etmesi şeklinde anlamak da mümkündür. İslam düşüncesindeki yaygın inanca ve aynı zamanda Kur'an'daki birçok beyana göre Allah olmuş-olacak her şeyi, dolayısıyla uzak geçmişteki toplumların yalanlayacaklarını ezelde biliyor olmasına rağmen o toplumlara tebliğde bulunan peygamberlere hissî mucize gösterme imkânı vermiştir. Buna karşılık Hz. Muhammed'e böyle bir mucize göndermeyişinde geçmiş nesillerin inkârcı tavır sergilemelerini gerekçe göstermesinin yanı sıra Mekkeli müşriklerin her türlü mucizeyi görseler dahi imana gelmeyeceklerini bildirmiştir.[47] Kısacası, geçmişteki toplumların mucizeleri inkâr edecekleri konusunda ezelî ilmini konuşturmazken, son peygambere hitabında istikbale dair konuşmuştur.

Öte yandan Hz. Muhammed'e mucize gönderilmemesini öncekilerin yalanlaması şeklinde gerekçelendirmek aslında bir genellemedir. Çünkü Kur'an'daki anlatıma göre Hz. Musa ile mücadele eden sihirbazlar yılana dönüşen asa mucizesi karşısında imana gelmişlerdir. Binaenaleyh, geçmişteki peygamberlere gönderilen mucizeler en azından bazı insanlar tarafından yalanlanmamış, aksine onların imana gelmelerine vesile olmuştur. Aslında bu tür mucizelerin Hz. Muhammed'in devrindeki kâfirlerden bir kısmını da yola getireceğinde kuşku bulunmamasına rağmen Allah her nedense bu konuda eskiden olduğu gibi cömert davranmamıştır. Özellikle çağdaş dönemdeki birçok Müslüman araştırmacı Allah'ın mucize konusundaki bu farklı uygulamasını, insanlığın akıl ve idrak düzeyinde gelişme kaydettiği, dolayısıyla hislere hitap eden mucizelerle ikna olma evresini geri bıraktıkları şeklinde izah etmiştir. Bu izaha göre,

> Geçmiş peygamberlerin nübüvvet delilleri daha ziyade duyularla algılanabilen fevkaladeliklerden meydana gelirken Hz. Muhammed'de bu delil Kur'an mucizesine dönüşmüştür.

47 6.En'âm 109-111.

> Önceki peygamberlerin tebliği kendi toplumlarının şartlarıyla sınırlıydı. Onlar, düşünce bakımından henüz olgunluk dönemine ulaşmamış insanlara hitap ettiklerinden somut olaylara dayanan mucizeler göstermiştir. Kur'an ise olgunluğa ulaşılıp hissi mucizelere ihtiyaç duyulmayan bir çağda vahyedilmiştir. İnsan zihninin kaydettiği tekâmül harikulade olaylara iltifat etme ihtiyacını ortadan kaldırmış, onun yerine evrende hâkim mükemmel düzeni görüp incelemeye ve buradan hareketle Allah'a ulaşmaya sevk eden derin muhtevalı Kur'an yeterli görülmüştür.[48]

Bu pasajdaki içerik kesinlikle problemlidir. Çünkü buradaki izah her şeyden önce Auguste Comte'in "üç hâl kanunu" tezini, yani insanlığın tarih boyunca teolojik, metafizik ve pozitivist hâl olmak üzere üç aşamadan geçtiği/geçeceği şeklinde özetlenen kuramına kısmen de olsa haklılık payesi vermektedir. Ayrıca söz konusu izah tarihî gerçeklerle pek örtüşmemesinden dolayı anakronistik gözükmektedir. Zira ölüyü diriltmek, çamurdan kuş maketine can vermek gibi müthiş mucizeler gösteren Hz. İsa'nın hitap ettiği toplum köklü bir vahiy geleneğine sahip olmasının yanı sıra dönemin Roma kültürüne de az çok vâkıftır. Buna karşılık Hz. Muhammed'in toplumu ümmî, yani vahiy geleneğine ve aynı zamanda yazılı kültüre has alışkanlıklara sahip olmadığı gibi, birçok ayete de konu teşkil ettiği üzere bedevîlikten kaynaklanan kabalık ve görgüsüzlük gibi vasıflarla muttasıftır. Bu noktada Hz. Peygamber'in en büyük mucizesinin Kur'an olduğu iddiası da tartışma götürür niteliktedir. Çünkü bu iddiaya göre vahiy ve peygamberliğin otantisitesinin kanıtı bizzat vahyin kendisi, muzicenin doğruluğunun kanıtı ise vahiydir. Buna göre vahyin ispatı için vahyin dışında bir şeye müracat edilmesine gerek kalmamakta, delil ile medlûl bir arada toplandığı için delillerin en açığı olmaktadır. Oysa İslam inancında Kur'an Peygamber'e değil Allah'a ait bir kelamdır. Bu yüzden, insanların onun bir benzerini ortaya koymaları imkansızdır. Peki eğer insanlar Kur'an'ın benzerini meydana getirmekten acizlerse, Kur'an niçin onlara meydan okumaktadır? Çünkü insanlar böyle bir şeyden acizlerse meydan okumaya ne gerek

48 Halil İbrahim Bulut, "Mûcize", *DİA*, İstanbul 2005, XXX. 352.

vardır? Ayrıca bir şeyi yine aynı şeyle delillendirmeye çalışmak bir kanıtlama olabilir mi? Belli ki böyle bir kanıtlama, yani Kur'an'ın Allah kelamı oluşunu, "Çünkü Allah kelamıdır" şeklinde kanıtlamak bir totolojidir.

Burada mucizeyle ilgili fikrimizi bir kez daha belirtelim ki duyulara hitap eden hissî-kevnî mucizelerin Hz. Muhammed devrindeki kâfirlerden bazılarını hidayete erdireceği şüphesiz olmakla birlikte vahyin nüzul sürecinde hiçbir hissî mucize izharı gerçekleşmemiştir. Haddi zatında, daha önceki dönemlerde de bu türden mucizeler vaki olmamış ve fakat Kur'an'ın Allah merkezli (teosentrik) dil dizgesi içinde, nesneler dünyasındaki doğal olaylara ait sebeplerin hazfedilip sadece sonuçların zikredilmesi müfessirler tarafından mucize olarak kavramlaştırılmıştır. Mesela, Kur'an'da Lût kavmiyle birlikte helâk edilen yerleşim birimleri, sözlükte "alt-üst edilmiş" anlamına gelen *mü'tefike-mü'tefikât* kelimesiyle ifade edilmiştir.[49] 11.Hûd 82-83 ve 15.Hicr 73-74. ayetlerdeki beyanlara göre homoseksüellik, eşcinsellik gibi bir ahlaksızlıkla meşhur olan Lût kavminin yaşadığı şehirler bir sabah vakti Allah'ın azap hükmünün gelmesiyle birlikte alt üst edilmiş ve bölge sakinlerinin üzerine gökyüzünden pişmiş taşlar yağdırılmıştır.[50]

İlgili ayetlerde geçen "altını üstüne getirmek" tabiri, *mü'tefike* teriminin sözlük anlamına tetabuk etmektedir. "Gökten taş yağdırma" ifadesi ise "Ve Rab Sodom ve Gomorra üzerine göklerden kükürt ve ateş yağdırdı. Ve o şehirleri ve bütün havzayı, ve şehirlerde oturanların hepsini, ve toprağın nebatını alt üst etti."[51] şeklindeki Tanah (Eski Ahit) ifadeleriyle kısmen açıklık kazanmaktadır. İsrail'deki Şeria ırmağından Doğu Afrika'daki Zambezi ırmağına kadar uzanan büyük Rift vadisinde İ.Ö. 1900'lü yıllarda meydana gelen depremle ilgili tarihsel kayıtlar dikkate alındığında, 15.Hicr 73. ayette geçen "korkunç ses" (*sayha*) lafzını deprem esnasında ortaya çıkan uğultuya hamletmek mümkündür. Öte yandan, gökten püskürtü hâlinde yağan sert ve pişmiş taşların, -Tanah'taki ifadeyle- kükürt ve ateşin (Tekvin: 19/24), bölgenin jeolojik

49 Bkz. 9.Tevbe 70, 53.Necm 53, 69.Hâkka 9.
50 Bkz. Ebû Muhammed el-Beğavî, *Ma'âlimü't-Tenzîl*, Beyrut 1995, II. 396.
51 Tekvin, 19/24-25.

yapısını tamamen değiştiren deprem sırasında yeraltındaki petrol ve doğal gaz kaynaklarında meydana gelen patlamalar ve yanmalarla oluştuğu söylenebilir.[52]

Kısacası bu hâdise aslında bugün de benzerlerine tanık olduğumuz bir doğa olayı şeklinde vuku bulmuş olmasına rağmen Kur'an'da mucizevî bir helâk gibi betimlenmiş, tabiatıyla Orta Çağ müfessirleri de konuyu Cebrail ve gökyüzünün sakinleri gibi birtakım gaybî faktörlerle izah etme yoluna gitmişlerdir. Mesela, klasik tefsirlerin hemen hepsinde mevcut olan bir rivayete göre Cebrail kanadını Lût kavminin yaşadığı şehirlerin altına sokmuş ve böylece onları yerküreden koparıp gökyüzüne kaldırmıştır. O kadar ki yukarı kaldırış esnasında gökyüzü sakinleri Lût kavmine ait horozların ötmesini, köpeklerin ulumasını işitmiştir. Cebrail daha sonra bu şehirleri tersyüz ederek aşağıya bırakmış ve bu suretle yerin dibine geçirmiştir.[53]

Bu bağlamda şunu da belirtmek gerekir ki mucizelerin Tanrı tarafından meydana getirilen olağanüstü ve dinî öneme sahip olaylar olduğuna inanılır. Burada olağanüstülük ve dinî önemle ne kastedildiği sarih olmamasına rağmen olağanüstü kavramının olağan kavramından çıkarıldığı açıktır. Olağan kavramı ise ya nesnelerin tabiatına göre davranması ya da insanların alışık oldukları şeyler için kullanılır. Mesela, bir bitkinin veya ağacın yürümesi bitkinin tabiatına uygun olmadığından olağanüstüdür. Klasik dönemde olağan ve olağanüstü "âdet" ve "tabiat" kavramlarıyla ele alınırken, modern bilimlerin gelişmesiyle olağanüstü kavramı "tabiat kanunlarının kırılması" veya "tabiat kanunlarının askıya alınması" şeklinde düşünülmeye başlanmıştır. Şayet olağanüstü kavramı, tabiat kanunlarının kırılması ise bizim bir şeye olağan veya olağanüstü dememiz için doğa kanunlarını ve bilimsel gelişmeleri bilmemiz gerekecektir. Şayet bizler bilimsel gelişmeler hususunda yetersiz isek veya kanıtlanmış kanunları bilmiyorsak, aslında doğa kanunlarına uyan bir şeyi olağanüstü olarak görebiliriz. Mesela mıknatısın demiri çektiğinden ha-

52 Mustafa Öztürk, "Mü'tefike", *DİA*, İstanbul 2006, XXXII. 185-186.

53 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XII. 97-98; XXVII. 79; İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'ân*, II. 455.

beri olmayan biri için mıknatısın demiri çekmesi pekâlâ olağanüstü olarak görülebilir, dolayısıyla bir mucize olarak kabul edilebilir.[54]

Değerlendirme ve Sonuç

Allah'ın tarih içerisinde insan ve toplumla ilişkisinde sabitliğin aksine değişkenlik vakidir. Peki, bu değişkenlik "değişmez yasalılık" anlamındaki sünnetullah kavramına rağmen nasıl açıklanmalıdır? Bize öyle geliyor ki bu konuda en makul izah Kur'an'ın Allah-merkezli dil dizgesi bağlamında yapılabilir. Kur'an'ın diğer bütün konularla ilgili beyanlarında olduğu gibi tarihe ilişkin anlatımlarında da Allah-merkezli bir dil hâkimdir. Bu dil, bütün olay ve olguları nedensellikten soyutlayarak doğrudan doğruya Allah'ın iradesine ve müdahalesine bağlar. Bunun Kur'an'daki en çarpıcı örneklerinden biri, "*Ey müminler! Savaşta o müşrikleri siz öldürmediniz; gerçekte Allah öldürdü! [Bu yüzden, "Ben filancıyı şöyle öldürdüm, böyle kestim" diye övünmeyin! Çünkü size bu güç ve kuvveti Allah verdi]. Ey Peygamber! Savaşta düşmanı saf dışı etmek için bir şeyler attığın zaman da aslında sen atmadın, Allah attı! Allah bütün bunları müminleri güzel bir sınavdan geçirmek için yaptı. Şüphesiz Allah her şeyi işitir, her şeyi bilir!*"[55] mealindeki ayettir.

Bu ayetin telkin ettiği düşünceden hareketle denebilir ki Kur'an'daki tarihî anlatılar geçmişte olup bitenleri olup bittiği şekliyle tasvir etmemektedir. Daha açıkçası, geçmişteki doğal olaylar, sözgelişi sel baskınları, kum fırtınaları gibi doğal afetler, Allah-merkezli bir dil dizgesi içinde sebep-sonuç ilişkisinden soyutlanarak doğrudan Allah'ın edimi şeklinde betimlenmekte, dolayısıyla tarihsel olaylar dinî-ahlâkî mesaj aktarma gayesiyle bir bakıma tağyir edilmektedir. Böylece geçmişte olup bitenler kendine özgülüklerini kaybetmektedir. Sözgelişi, Kur'an'daki anlatımlar Musa'nın gerçek yaşam öyküsü ve tarihî kimliği hakkında sarih bilgiler vermemektedir. Bunun belki de en temel sebebi Musa'nın tıpkı Hz.

54 Bu konuda daha geniş bir değerlendirme için bkz. Işık, *Vahiy ve Mucize*, s. 313-314.

55 8.Enfal 17.

İsa gibi, tarihsel süreçte tamamen mucizevî ve karizmatik bir hüviyet kazanmış olmasıdır. Diğer bir deyişle, Musa'nın Nil'deki kamışlar arasına bırakılan papirüsten bir sepet içinde ölümden mucizevî bir şekilde kurtulmasıyla başlayan hayatının Theseus, Perseus, Agadeli Sargon, Romulus, Kyros ve daha birçok efsanevi kahramanın yaşam öyküsünde karşımıza çıkan bir ana izleğe uyması, Kur'an'daki kıssaların tarihsel Musa'dan çok, karizmatik ve dolayısıyla kısmen mitolojik bir Musa'dan söz ettiğini düşündürmektedir. Bu noktada Rudi Paret'in Kur'an'da tarihle ilgili şu tespitleri anılmaya değer niteliktedir:

> Vakıa, Muhammed daha çok Eski Ahit kıssalarına, özellikle Nuh ve Tufan kıssasına başvurmuş ve bunları -Vahiy Tarihi'nin (Heilsgeschichte) erken döneminden diğer örneklerle insicam içerisinde- nesilden nesile, kavimden kavime tekerrür eden bir 'ilâhî azap' modeli geliştirmek amacıyla kullanmıştır. Bu esnada Eski Ahit kahramanları asli hüviyetlerinden epey bir bölümünü yitirmişlerdir. Nuh, Lut ve Musa, Muhammed'in kendi şahsının birer numunesi haline gelmişlerdir. Onların karşıtları, yani Nuh ve Lut'un kavimleri, Firavun ve Mısırlılar ise Muhammed'in çağdaşı müşrik Mekkelilerin rolünü üstlenmişlerdir. Eski Ahit kıssası durumundaki Yusuf kıssasında bile, tipik İslami ibretçi ve irşatçı anlatım karakteri taşıyan bölümler serpiştirilmiş durumdadır. Eğer biz salt hissi açıdan Kitâb-ı Mukaddes'teki orijinal anlatıma daha yüksek bir mertebe tanıyorsak bu doğaldır. Aslını söylemek gerekirse, Kur'ânî anlatımdan edebi açıdan bir şey ummak zaittir. Ancak Kur'an'ı sadece böyle edebi bir bakış açısıyla değerlendirecek olursak, ona karşı ciddi haksızlık etmiş oluruz. Muhammed, Kitâb-ı Mukaddes'teki malzemeyi iktibas ederken, Eski Ahit yazarlarının (Chronisten) edebi hikâyeciliğiyle rekabet etmek gibi bir amaç taşımıyordu. Onun için birinci derecede söz konusu olan 'içerik'ti. O, nesillerce rivayet edilegelen, bildiği hikâyeleri inançsız kavmini yaklaşan bir helake karşı uyarmak ve küçük bir topluluk olan bağlılarını yüreklendirmek amacıyla kullanıyordu. Bu kıssalar onun dönemindeki bu renkliliğe ne kadar uyarlanabildi; önceki peygamberlerin yaşadıkları ortam, dönemin Mekke'sinde kendisine düşen tarihî role ne derece uygun düştü ve yine aynı "vahiy tarihi eksenli oluşum süreci" mo-

deli orada ne denli bariz tezahür ettiyse, ona ve davasına o ölçüde yararlı olmuştur.[56]

Kur'an'daki kıssaların mahiyet ve işlevi bağlamında katıldığımız bu görüşlere itiraz edildiği, dolayısıyla Kur'an kıssalarının tarihî gerçeklikle birebir örtüştüğü fikri benimsendiği takdirde Allah'ın iradesinin farklı zamanlar açısından niçin "Geçmişte öyleydi; şimdi böyle" şeklinde ifade edilebilecek tarzda yansıdığına makul bir izah bulmak gerekecektir. Diğer bir deyişle, Kur'an'daki anlatıların anlam katıcı değil de, olanı olduğu gibi tasvir edici bir dil dizgesi içinde formüle edildiği fikri benimsendiği takdirde Allah'ın farklı zamanlarda farklı irade tezahürleri sergilemesini açıklamanın tek yolu konuyu teolojik zemine taşıyarak ilâhî iradeye zorunluluk atfetmenin imkânsız olduğunu söylemek olsa gerektir. Buna göre denebilir ki Allah'ın hesap sisteminde 2+2 her zaman 4 etmemektedir. Oysa Allah kendini hakîm olarak nitelendirmektedir. İslam kelam tarihinde Matüridî ekolü hikmeti adaletin karşılığı olarak her şeyi yerli yerine koyma ve tam isabet kaydetme şeklinde tarif etmiştir. Bu anlayışa göre hikmetin karşıtı sefeh yahut abestir. Hikmet Allah'ın fiilleriyle ilgili olarak düşünüldüğünde O'nun her işi yerli yerinde yapmasını ifade eder. Mutezile ve Maturidî kelamcılarının ortak kanaatine göre Allah'ın fiilleri, özellikle de insana ilişkin fiillerinin hiçbiri hikmet, maslahat, sebep ve illetten bağımsız değildir. Allah abesle, yani boş, anlamsız, sebepsiz şeyle iştigal etmez. Ayrıca Mutezile adalet ilkesi gereği Allah'ın fiillerinin mutlak adalet içerdiği, kötülük ve zulmün kesinlikle Allah'a izafe edilemeyeceği, Allah'ın insanlar için en uygun ve en faydalı olanı (aslah) yaratmasının O'nun için bir zorunluluk olduğunu ileri sürer.[57]

Ne var ki Allah'ın tarihe yansıyan iradesindeki değişiklik meselesini teolojik zeminde ele aldığımızda Kur'an'daki anlatımlar Mutezile'nin bu görüşünden ziyade Ehl-i Sünnet ekolünün ve bilhassa Eş'arî kelamcıların yaklaşımını doğrulamaktadır. Ehl-i Sünnet kelamcıları Allah'ın hakîm, fiillerinin

56 Rudi Paret, *Kur'ân Üzerine Makaleler*, çev. Ömer Özsoy, Ankara 1995, s. 97-98.

57 İlhami Güler, *Allah'ın Ahlâkîliği Sorunu*, Ankara 2002, s. 53.

hikmetli olduğunu kabul etmekle birlikte ilâhî fiillerin illete dayandırılmasını reddederler. Allah'ı güç ve kudret üzerinden tenzih etmeyi uygun bulan Eş'âriler'e göre Allah dilediğini yapar, dilediği gibi hükmeder; hiç kimsenin O'nun üzerinde bir otoritesi yoktur. O'nu engelleyecek bir irade de söz konusu değildir. Allah yaptıklarıyla ilgili olarak sorgulanmaz; O mülkünde mutlak tasarruf sahibidir. Kısacası, kudret asıl, hikmet tali/fer'î bir vasıftır.[58]

Doğrusu Kur'an'ın beyanlarıyla örtüşen anlayış budur. Çünkü yüzlerce ayette Allah'ın dilediğini hidayete, dilediğini dalalete sevk ettiğini, lütuf ve rahmetini, diğer bir deyişle vahiy ve peygamberliği dilediğine tahsis ettiğini, dilediğine çok dilediğine az rızık verdiğini, kısaca dilediği şeyi dilediği gibi yapıp ettiğini bildirmektedir. Bütün bu beyanlar, şirk inancını ortadan kaldırma amacı bağlamında Allah'ın mutlak birliğini, rububiyet ve ulûhiyette eşsizliğini vurgulamak, dolayısıyla putlar da dâhil olmak üzere kâinattaki bütün her şeyin O'nun sınırsız kudret ve yaratma gücünün eseri olduğunu vurgulama stratejisine hamledilebilir. Ancak buna rağmen özellikle insan ve tarihe yönelik filleriyle ilgili olarak Allah'a zorunluluk yüklemek pek mümkün gözükmemektedir. Birçok ayette Allah insanlığa yönelik buyruklarındaki illeti doğrudan veya dolaylı olarak ifade etse de birçok kere de hiçbir illete atıfta bulunmamaktadır. Bu sebeple, Allah'a atfedilen adalet gibi ahlakî niteliklerin insan zihnindeki karşılıklarına eşitlenmesi pek mümkün gözükmemektedir. Nitekim Hz. İbrahim'in oğlu İshak'ı kurban edişinde ahlak ve adalet ilkesinden ziyade buyruk teorisinin geçerli olduğu görülmektedir. Diğer bir deyişle, burada ahlak iman lehine askıya alınmış gözükmektedir. Evet, bu hadise kişiye özeldir. Ama sonuçta Allah'ın insanla kurduğu bir ilişkidir ve bu ilişki diğer bütün insanlarla kurduğu ilişkilerden çok daha farklı bir mahiyete sahiptir.

Sonuç olarak, Allah'ın tarih boyunca insandan insana, toplumdan topluma farklı ilişkiler kurması ve dolayısıyla iradesinde farklı tezahürler göstermesi, en azından Kur'an'daki

58 Güler, *Allah'ın Ahlâkîliği Sorunu*, s. 48-51.

beyanlar ışığında akıl, mantık ve nedensellik çerçevesinde izah edilebilir nitelikte değildir. Kuşkusuz bu keyfiyet zatını "hâkim" diye nitelendiren Allah'ın fiillerine keyfilik ve gelişigüzellik atfetmeyi gerektirmez; lakin ilâhî fiillerdeki sebep ve hikmetleri kavramanın beşeri aklın boyunu çok aştığını, dolayısıyla Allah'ın tasarrufatını aklın idrak alanına hapsetme çabasının insanlar, hele hele biz Müslümanlar için düpedüz bir haddi aşmak olduğunu gösterir. Bu noktada belli ölçüde bir agnostik (bilinemezci) tavır kaçınılmazdır. Nitekim Müslüman gelenekteki, "Vardır bunun da bir hikmeti" sözü bunu çok güzel biçimde özetlemektedir. Buradan hareketle denebilir ki Kur'an'ın Allah'a ilişkin söyledikleri hakkında uslamlamalar ve rasyonelleştirme çabaları son kertede güdük kalmaktadır. Burada iman-imancılık ya da imansızlıktan ibaret iki seçenek söz konusudur. İmancı yaklaşıma göre Kur'an Allah kelamıdır ve dolayısıyla Allah'ın kendine ait filleri hakkında söyledikleri aklen izah edilebilir olmasa da hikmete hamledilmelidir. Burada sorgusuz sualsiz bir teslimiyetçilik vardır. Bundan başka bir şekilde Müslüman olmanın imkânı da pek yoktur zaten. Çünkü Kur'an'a baktığınızda "Ben Allah kelamıyım diyor!" Böyle olduğunu nerden bileyim, diye sorduğunuzda, "Çünkü Allah kelamıyım" diye cevap verip, "Bunda hiç şüphe yok" diye de ekliyor. Oysa bu daha önce de belirttiğimiz gibi düpedüz bir totoloji, yani bir şeyin kanıtının yine aynı şey olmasıdır. Bu noktada aklı ve aklî sorgulamaları askıya alıp sorgusuz sualsiz iman etmedikçe, böyle bir kanıtlamanın hiçbir geçerliliği yoktur. Diğer bir deyişle, Kur'an'ın Allah sözü olduğuna iman etmeyen birinin, "*Bu bir ilâhî kelamdır. Bunda hiç şüphe yok!*" mealindeki ayetlerin hiçbir anlamı yoktur.

Peki, iman nedir? Bizce iman denen şey, sözlük anlamının da işaret ettiği üzere, nesnesini bilmekten, anlayıp kavramaktan ziyade güven duygusu içinde onun varlığını ya da doğruluğunu onamaktır. Dolayısıyla iman bilişsel değil, duygusal bir tecrübedir. İmanda rasyonellik aranamaz, imanın mantıkî doğruluğu sorgulanamaz. Çünkü bu objektif ve deneysel bir bilgi değil, deruni bir tecrübe, subjektif bir duygu veya keşiftir. Diğer bir deyişle imanın alanı bilmenin, düşünmenin, saptamanın, kanıtlamanın alanı değildir. İnanma, bir sıçrama

edimidir. Kişi adım adım ilerleyerek değil sıçrayarak imana ulaşır. Bu sıçramada etkin olan şey, dinin ve dolayısıyla ilâhî fiillerin akılsallığı değil akıl dışılığı, anlaşılabilirliği değil anlaşılamazlığı, kanıtlanabilirliği değil kanıtlamazlığı, bilinebilirliği değil bilinemezliğidir. Hâsılı, Tanrı ve fiilleri bilgi ve düşüncenin konusu değildir. Dolayısıyla imanı gerekçelendiren şey de Tanrı'yı bilmek ve eylemlerini anlamak değildir. Aksine Tanrı'nın bilinemezliğini, kavranamazlığını onamaktır.[59] Çünkü Merhum Ziya Paşa'nın o muhteşem dizesinde ifade edildiği gibi, idrâk-i meâlî bu küçük akla gerekmez; zira bu terazi o kadar sikleti çekmez.

59 Vefa Taşdelen, *Kierkegaard'ta Benlik ve Varoluş*, Ankara 2004, s. 253-258.

Demitolojizasyon ve Kur'an

Giriş

Bilindiği gibi Kur'an'daki kıssalar yakın geçmişte birçok ilmî tartışma ve araştırmaya konu oldu. Özellikle kıssaların tarihî gerçeklik değerine ilişkin tartışmalara katılan ve bu alanda araştırma yapanların büyük çoğunluğu, konuyu dogmatik bir platforma taşıyarak Allah'ın bize aktarmış olduğu her kıssanın mutlak surette tarihî bir hakikatin beyanı olduğunu, dolayısıyla bunun aksi bir görüşü seslendirmenin Allah'ı masal anlatmak gibi bir fiilin faili kılmak anlamına geleceği fikrini savundu. Akademik çevreler de dâhil olmak üzere Müslümanların kâhir ekseriyetince benimsenen bu düşünceye karşılık çağdaş dönem Müslüman araştırmacılardan M. Ahmed Halefullah, hocası Emîn el-Hûlî'nin danışmanlığında hazırlayıp 1947 yılında takdim ettiği *el-Fennü'l-Kasasî fi'l-Kur'âni'l-Kerîm* başlıklı doktora tezinde Kur'an kıssalarını edebî açıdan incelemek suretiyle bazı kıssaların mitolojik karakterli olduğu sonucuna vardı. Bu sonuç başta Ezher uleması olmak üzere Mısır'daki muhafazakâr çevrelerin infialine yol açtı. Derken, burada anmaktan hazzetmediğimiz bir dizi esef verici hâdise yaşandı. Halefullah, ortalığın velveleye verildiği bu ortamda adeta bir "günah keçisi" addedilerek "Vurun abalıya" denildi.

Hâlbuki bazı Kur'an kıssalarının mitolojik temalar içerdiği fikrinin mucidi kesinlikle Halefullah değildi. Çünkü ondan önce aynı muhitte Muhammed Abduh da buna benzer şeyler söylemiş, bilhassa Âdem kıssasını tarihlendirme çabasının hem faydasız hem de anlamsız olduğuna işaret eden bazı mülahazalardan sonra kıssayı Bâtınî-İsmâilî müellifleri anımsatır bir şekilde yorumlamıştı. Hatta Hint alt kıtasında Seyyid Ahmed Han ve Muhammed İkbal gibi Müslüman düşünürler bu konuda daha uç görüş ve düşünceler üretmişlerdi. Kısaca, Halefullah'ın yaptığı şey, geçmişte mevcut olan bir görü-

şü açıkça telaffuz etmeyi denemekten ibaretti ki bu denemesi ona üniversiteden kovulmak ve ikinci bir doktora tezi hazırlamak gibi çok ağır bedeller ödetti.[1]

Son dönem İslam düşüncesinde özellikle Muhammed İkbal ve Muhammed Abduh gibi Müslüman düşünürlerce kısmen örtük bir şekilde ifade edilip Halefullah tarafından açıkça dillendirilen, "Kur'an'da mitolojik kıssa vardır" fikri ve bu fikre bağlı olarak söz konusu kıssaları modern dönem Müslümanların dinî-ahlâkî tecrübelerine varoluşsal bir anlam katacak tarzda yorumlamak, aslında bir tür demitolojizasyon, yani mitolojiden arındırma teşebbüsüdür. Demitolojizasyon kavramının -yönteminin değil!- mucidi ise Protestan teolog Rudolf Bultmann'dır. Nitekim Bultmann'ın Yeni Ahit'i mitolojiden arındırma tezine ilişkin görüşleri hakkında derli toplu bilgi verildiğinde iddiamızın mesnetsiz olmadığı görülecektir. Ayrıca esasa müteallik konulara girmeden önce Bultmann'ın biyografisiyle ilgili birkaç not aktarmak faydalı olacaktır.

Alman asıllı Protestan teolog Rudolf Karl Bultmann 20 Ağustos 1884'te Wiefelste'de (Oldenburg-Almanya) dünyaya geldi; 1976'da Marburg'ta vefat etti. Babası Arthur Bultmann Evanjelik-Luteryan bir papaz idi. Baba tarafından dedesi misyoner, anne tarafından dedesi ise pietistik geleneğe mensup bir papaz idi. Bultmann, hemen bütün fertleri din görevlisi olan veya din ile çok yakından irtibatı bulunan bir ailenin teolojik atmosferi içinde yetişti. Ailenin, özellikle de babası Arthur'un zaman içinde Protestan liberalizmine meyletmesi Bultmann'ın teolog olmasında çok önemli bir rol oynadı.

Bultmann'ın ortaöğretim hayatı Oldenburg'daki bir okulda başladı. Buradaki öğrenimi sırasında Karl Jaspers ile tanıştı. Mezuniyetinin ardından Tübingen, Berlin ve Marburg üniversitelerinde teoloji öğrenimi gördü. Marburg üniversitesinde görev yapan liberal teolog W. Hermann, Yeni Ahit uzmanı Johannes Weiss ve Wilhelm Heitmüller, Bultmann'ın düşünce dünyası üzerinde çok etkili oldu. Ayrıca Berlin'de Gunkel ve

1 Halefullah'ın hayatı ve eserleri hakkında geniş bilgi için bkz. Şaban Karataş, *Muhammed Ahmed Halefullah, Eserleri ve Kur'an Tefsiri ile İlgili Görüşleri*, (yayımlanmamış doktora tezi), İstanbul 2002, s. 37-155.

Harnack gibi profesörlerden etkilendi. 1910'da Marburg'ta doktorasını tamamlayan Bultmann iki yıl sonra akademik hayata atıldı. 1916'da yardımcı profesör olarak Breslau'ya davet edildi. Dört yıl sonra profesör olarak Gissen'e gitti. Bir yıl sonra tekrar Marburg'a döndü ve Heitmüller'in ardından Yeni Ahit kürsüsünde profesör olarak göreve başladı. Burada çalıştığı zaman zarfında Rudolph Otto ve Martin Heidegger'le tanışıp görüşme fırsatı buldu. Karl Barth ve Friedrich Gogarten de Marburg'ta ders veren hocalar arasında idi. Bultmann teolojisini kurarken bu dört isimden çok istifade etti.[2]

Bultmann'ın Teolojisinde Mit-Mitoloji Kavramı

Bultmann'ın teolojisi Neo-Orthodoxy diye bilinen düşünce ekolüne dayanır. Bu ekole göre hiçbir felsefî yaklaşım hiçbir şekilde Tanrı'yı tanıyıp bilme imkânı vermez. Yani varlığı itibariyle "mahz öteki" (*wholly other*) olmasından dolayı insan tarafından içkinleştirilmesi imkân dâhilinde bulunmayan Tanrı'yı bilme ve onun mesajının özüne vâkıf olma çabasında felsefî veriler işe yaramaz. Bilakis tanrısal mesaj ancak iman sahibi olan insanlar tarafından kavranabilir. Dolayısıyla akıl ve tecrübe bu alanda istihdam edilemez.[3] Tanrı kendisini doğadaki olaylar vasıtasıyla ifşa eder. Kuşkusuz herkes bu doğal olayı temaşa eder; ama burada içkinleşen tanrısal mesajı yalnızca gerçek iman sahibi olanlar kavrayabilir.[4]

Bultmann'ın teolojik düşünce sisteminin önemli bir parçası da Yeni-Ahit'i mitolojiden arındırma (demitolojizasyon) tezidir. Etimolojik kökeni Yunancada "söz, konuşma, öykü" gibi anlamlar içeren *mythos* sözcüğünden türetilmiş olan *mit*, genellikle objektif/nesnel gerçeklerle ilgisi bulunmayan anlatıları ifade eden bir terim olarak kullanılır. Ancak mitin salt gerçek dışı anlatılara tekabül eden bir sözceleme biçimi olduğuna ilişkin tanım felsefe ve antropoloji açısından çok genel ve gevşek bir tanımdır.[5] Zira mit salt masal ve hikâyeden fark-

2 Bultmann'ın hayatı hakkında daha geniş bilgi için bkz. Ian Henderson, "Rudolf Bultmann", çev. Mehmet Dağ, *AÜİFD*, XXIX (1987), s. 145-158.
3 William E. Hordern, *A Layman's Guide to Protestant Theology*, New York 1968, s.192.
4 Hordern, *A Layman's Guide*, s. 208.
5 Turan Koç, *Din Dili*, Kayseri 1995, s. 123.

lı bir kavramdır. Bu farklılık mitoslarda anlatılanların kutsala dair olması veya kutsal addedilmesinde kendini gösterir.[6] Bununla birlikte mit sadece kutsalla ilişkili bir ifade ve anlatım tarzı değildir. Yine o salt soyut hakikatlerin hayalî temsillerle anlatımından ibaret de değildir. Bu yüzdendir ki Mircea Eliade mitin birbirini tamamlayan çok sayıda bakış açısına göre ele alınıp yorumlanabilen son derece karmaşık bir kültür gerçekliği olarak algılanması gerektiğine işaret etmiştir.[7]

En genel çerçevede doğru olan ya da olmayan kutsal öykü şeklinde de tanımlanan mitsel anlatıda öznel olan ile nesnel olan arasında belirgin bir ayrışmadan söz edilemez. Bu yüzden mit ile sembolün gerçekliğe delalet keyfiyetleri birbirinden farklıdır. Buradaki temel fark şudur: Sembol statik bir mahiyet arzeder. Mit ise içerdiği olaylardan dolayı canlı ve dinamiktir. Bu bakımdan mit "hareketli sembolizm" olarak da telakki edilebilir. Umumiyetle arkaik dönemlerde yaşamış insanlar ve toplumlara özgü dinî tecrübelerin ifadesi olan mitoloji dramatik, çağrıştırıcı ve çarpıcı bir anlatı olarak karşımıza çıkar. Bu yönüyle mitolojiler, dinî ve metafizik gerçeklikleri birtakım hayalî ya da düzmece öykü kalıpları içinde sunan anlatım ve aktarım biçimleridir. Bunun yanında mitler, felsefî soyutlamalar ve dinî önermelerle ifade edilemeyecek kadar karmaşık ve derin olan hakikatleri basite indirgeyerek anlatma/aktarma işlevi de görürler.[8]

Bultmann'ın bu konudaki fikriyatına gelince, ona göre mit "doğaüstü-insanüstü güçlerin veya kişilerin iş başında oldukları bir olay ya da olgunun aktarımıdır" (*the report of an event or occurance in which supernatural, superhuman powers or persons are at work*).[9] Ancak hemen belirtelim ki bu tanımda geçen mit kavramı ile eski Yunan ve Roma kültüründe sırf sanatsal kaygılarla üretilmiş olan mitolojiler arasında özdeşlik kurulamaz. Zira Yeni Ahit'teki mitolojik pasajlar, okuyucularını eğlendirmek için kurgulanmış masallar türünden bir

6 Kirk, *Myth*, s. 8.
7 Eliade, *Mitlerin Özellikleri*, s. 13
8 Koç, *Din Dili*, 125.
9 Edvin M. Good, "The Meaning of Demythologization", *The Theology of Rudolph Bultmann*, ed. Charles W. Kegley, New York 1966, s. 27.

mitolojiye tekabül etmez. Bununla birlikte Bultmann, yaşadığı dönemde hâkim olan pozitivist bilinç ile geleneksel Hıristiyanlıktaki mitolojik anlayış arasında çok belirgin bir çatışma olduğu kanaatindedir.

Şöyle ki Yeni Ahit literal olarak tamamen mitolojik bir dil ve dünya görüşünü yansıtmaktadır. Böyle bir dünya görüşünün, bilimselliği belki de haddinden fazla önemseyen modern insan tarafından kabul edilmesi imkânsızdır. Çünkü modern insan mitsel düşüncenin aksine kişisel duygu ve düşünceleri üzerinde etkili olan bir sihirli güce inanmaz.[10] Yine modern dünya görüşünde mucizeye, yani doğal olayların cereyan edişinde doğa-üstü güçlerin müdahalesine yer yoktur. Bilimsel düşünceye göre dünyadaki doğal olaylar sebep-sonuç ilişkisinin belirleyici olduğu kapalı bir sistem içinde gerçekleşir. Kısaca mitler, doğaüstü güçlerin iş başında oldukları olaylardan bahsettiği için bilimsel veriler ve kabullerle örtüşmez. Çünkü mit aşkın olanı içkinleştirir, nesnel olmayanı nesnelleştirir, doğal bir fenomeni doğaüstü güçlere atfeder. Bilimselci yaklaşım ise bunu sebep-sonuç bağıntısı içinde izah eder.[11]

Bultmann bu iddiasını temellendirmek için dikkatleri milâdi 1. yüzyılda yaşayan insanların kozmoloji tasavvuruna çeker. Buna göre dünya, üstte cennet, altta cehennem olmak üzere üç katlı bir yapı şeklindedir. Bultmann, anılan döneme özgü bu mitolojik tasavvurun aslında ilâhî olanın beşerî terimlerle izah edilmesinden başka bir şey olmadığını söyler. Yine o, İsa'nın bakire Meryem'den doğuşu, çarmıha gerilişi ve tekrar dirilişi gibi konuları da bu çerçeve içinde mütalaa eder.[12]

Bultmann, mitolojiyi aynı zamanda Tanrı hakkında düşünmenin ilkel biçimi olarak görür. Çünkü mitoloji varlığın aşkın boyutunu idrak etmek için nesnelleştirici kavramlar ve imajlar kullanır. Dahası o, Tanrı hakkında zaman ve mekân sınırları içinde konuşur. Bu bağlamda din dilinde

10 Rudolf Karl Bultmann, "Jesus Christ and Mythology", *Bultmann*, ed. Roger Johnson, London 1987, s. 300.

11 Rudolf Bultmann, "On the Problem of Demythologizing", *New Testament and Mythology and Other Basing Writings*, ed. S. Odgen, Philadelphia 1989, s. 95-98.

12 Morris Ashcraft, *Rudolf Bultmann*, Texas 1972, s. 51-53.

birtakım semboller ve imajların kullanıldığına da işaret eden Bultmann'a göre miti modern insan için artık inanılmaz hâle gelen arkaik bir izah tarzı olarak görmek yanlış olmaz. Bu noktada mit bilimin karşıtı olarak değil metafizik gerçekliği nesnelleştirme aracı olarak karşımıza çıkar.[13] Nitekim Bultmann şöyle der:

> Mitoloji, tahayyülün dili ve her çağın dünyasının anlayışına göre aşkınlığın insanın hayatına girişidir. Mitoloji bir olayın nasıl ve niçin meydana geldiğini anlatırken, dünyaya ve beşerî varlığa bir anlam kazandırır ve böylece insana bir model, bir varoluş ve tavır alış biçimi sunar (...) Bununla birlikte mitoloji bizatihi değer taşımaz. O, sembolün sonsuzluğa doğru açıldığına inanan insanın kararı ile bir değere sahip olur.[14]

Özetlersek, mitler metafizik ve aşkın gerçekliğe bu dünyaya has bir nesnellik-objektivite kazandırmakta; başka bir deyişle, dünyevî olmayana dünyevîleşme imkânı sunmaktadır.[15] Bu yüzden, mit dış dünyadaki nesnel gerçekliğe tekabül etmez. Çünkü onun temel gayesi, nesneler dünyasına ilişkin bir tasvir ve tasarım sunmak değil, insanın bizzat ve bilfiil içinde yaşadığı dünyadaki varoluş tecrübesinin farklı boyutlarına dikkat çekmektir. Kısaca, mit, insanoğlunun hâlen içinde yaşadığı bu dünyada bir tür kendini ifade etme biçimidir.[16] Ama bu eksik ve yetersiz bir ifade biçimidir. Çünkü mitoloji nesnelleştirilmesi imkânsız olan varlık yahut gerçeklikleri nesnel ve tarihsel düzlemde somutlaştırmaktadır.[17]

Demitolojizasyon ve Yeni Ahit

Bultmann Yeni Ahit'in mitolojiden arındırılması gerektiği tezini ilk kez 1941'de İtiraf Kilisesi'nce düzenlenen toplantıdaki sunumunda dile getirdi. "Yeni Ahit ve Mitoloji" (*New Testament and Mythology*) konulu bu sunum Almanya'da çok

13 Sadık Kılıç, *Mitoloji, Kitâb-ı Mukaddes ve Kur'ân-ı Kerim*, İzmir 1993, s. 81-82.
14 Roger Garaudy, *Aforozdan Diyaloğa*, çeviri ve notlar. Sadık Kılıç, İstanbul 1996, s. 24.
15 Kılıç, *Mitoloji*, s. 82-83.
16 Ashcraft, *Rudolf Bultmann*, s. 50.
17 Emir Kuşcu, *Rudolf Bultmann'ın Mitolojiden Arındırma Yöntemi*, (yayımlanmamış yüksek lisans tezi), Samsun 2003, s. 2.

hararetli bir tartışmayı tetikledi. Bultmann'ın *Kerygma and Mythos* adlı derlemesinin 1948'de yayımlanmasından sonra ise Yeni Ahit'i mitolojiden arındırma tezi dünya ölçeğinde ilgi gördü. Nihayet bu tez çeşitli ülkelerde çok kışkırtıcı bir teolojik tartışma konusu hâline geldi. Hatta konuyla ilgili tartışmalar o kadar hararetlendi ki vaazlarında Bultmnan'ın teolojisine atıfta bulunanlar için Almanya ve Amerika'da ehl-i bidat mahkemeleri (*heresy trials*) kuruldu.[18]

Aslında demitolojizasyon tezi etrafında kopan gürültü epeyce abartılı idi. Çünkü tıpkı Halefullah örneğinde olduğu gibi, bu tez özü itibariyle Hıristiyanlığın uzak geçmişinde dillendirilmiş; Bultmann ise bir bakıma bunun adını koyarak sistematize etmişti. Nitekim bizzat Bultmann'ın da işaret ettiği gibi, demitolojizasyon Hıristiyanlık tarihinde Pavlus tarafından başlatılmış, Yuhanna tarafından devam ettirilmiştir. Fakat Pavlus teolojik sisteminde bir tür senkretik ürün verecek şekilde hem Yahudi apokalipslerini hem de gnostik mitolojiyi kullanmıştır. Nitekim o, İsa'nın ölümünü tasvir ederken gnostik kurtarıcı mitine ait bazı motifler ile Yahudi kurban kültünü mezcetmiştir. Dolayısıyla gerek Pavlus gerekse Yuhanna demitolojizasyona öncülük etmiş olmakla birlikte yine de içine doğdukları dünyanın tarihselliğine ait dil kalıpları içinde konuşmuştur. Bu yüzden, çağdaş dönem Yeni Ahit teolojisi onların mitolojiyle karışık dillerinde örtük şekilde ifadesini bulan temel düşünceleri keşfetmek zorundadır. Ama şu da bir gerçek ki Pavlus ve Yuhanna'nın yorumlarında mitoloji aynı zamanda tarihselleşmeye başlamıştır. Çünkü gerek Pavlus'un mektuplarında gerekse Yuhanna'nın İncilindeki eskatolojik anlayış her ne kadar Yahudi apokaliptisizmine ve gnostik kozmolojiye ait kavramlarla dile getirilmiş olsa da meselenin kavranış biçimi özü itibariyle metafizik boyuttan soyutlanmış bir mahiyet arzeder.[19]

Burada bir kez daha belirtmek gerekir ki demitolojizasyon tezinin orijini Hıristiyanlığın erken dönemlerine kadar uzanmaktadır. Kaldı ki Bultmann "Yeni Ahit ve Mitoloji" konu-

18 Roger Johnson, *Introduction to Rudolf Bultmann: Interpreting Faith for the Modern Era*, Minneapolis 1991, s. 39.

19 Bultmann, *Existence and Faith*, çev. S. Odgen, London 1973, s. 234.

lu tebliğinde önceki tarihlerde üretmiş olduğu çalışmalarda mevcut olmayan bir fikir ortaya atmamıştı. Bu yüzden "demitolojizasyon" sadece söz düzeyinde bir yenilik taşıyordu. Öte yandan Bultmann'ın bu konudaki düşünce alt yapısını tarih bilimindeki yöntemin Eski ve Yeni Ahit metinlerine uygulanması anlamına gelen çağdaş kutsal kitap araştırmacılığına ilişkin kavram ve kuramlar oluşturuyordu. Onu böyle bir çabaya sevk eden selefleri arasında ise Eichhorn (1752-1827) ve Gabler (1753-1826) gibi isimler bulunuyordu.[20]

Demitolojizasyon tezini müspet bir amaçla, daha açıkçası, kutsal kitabı düşmanlarının istihzalarından ve bilhassa kutsal kitap yazarlarının düpedüz yalancı olduklarını ileri sürenlerin saldırılarından korumak gibi olumlu bir maksatla ortaya atan bu iki zat karşıtları olan deistlerin aksine tarihe yatkın bir düşünce yapısına sahip oldukları için Eski Ahit metinlerindeki dilin kendine ait dönemlerle koşullu olduğunu göstermeye çalıştılar. Dolayısıyla Eski Ahit yorumcusunun anlama ve yorumlama faaliyetinde dogmatik ilahiyattan kaynaklanan ön yargıları değil tarihsel muhayyileyi esas alması gerektiği fikrinde ısrar ettiler. Buna göre herhangi kutsal metin parçası hâlihazırdaki felsefî anlayış ve kavrayışlar çerçevesinde yorumlanamazdı. Çünkü bu tarz bir yorum gerçekte kutsal kitaba ihanet etmek demekti. Dolayısıyla yorumcunun her şeyden önce kutsal kitap metninin Yahudi ırkının çocukluk dönemine ait bir dille, yani mitolojik bir dille yazıldığını bilmesi gerekliydi. Mitolojik dilin en mümeyyiz vasıfları ise doğrudan doğruya duyulara hitap eden somut şeylerden kopamamak, sebeplerden bihaber olmak, dolayısıyla her şeyi Tanrı'ya bağlamak ve nihayet soyut kavramlardan yoksun olduğu için sürekli olarak öykü ve öykülemeye başvurmak idi.[21]

Bultmann'a göre de ilk dönem Hıristiyanların dünya görüşlerini şekillendiren en temel unsur mitolojik dildir. Bu yüzden onlar *kerygma*yı (otantik Hıristiyan tebliği ve/veya mesajı) içine doğdukları tarihsel dönemde hâkim olan mitolojik dil ve dünya görüşüne göre formüle etmişlerdir. Ne var ki

20 Henderson, *Rudolf Bultmann*, s. 149.
21 Henderson, *Rudolf Bultmann*, s. 149-150.

bu formülasyon bilimsel bakış açısının hüküm sürdüğü modern dünyada kabul edilemez. Bu iki dünya görüşü arasındaki fark bilhassa "mucize" kavramının nasıl anlaşılması gerektiği noktasında tebarüz eder. Mitolojik tasavvura göre doğanın doğal düzeninde pekâlâ doğaüstü ihlaller (mucize) zuhur edebilir. Ama gel görelim böyle bir anlayışı bilimselci anlayışa izah etmek imkânsızdır. Çünkü bu anlayışa göre evren sebep-sonuç ilişkisine bağlı bir kural dâhilinde işleyen kapalı bir sistemdir. Bu yüzden mitolojik mucize fikrinin modern düşünce dünyasında itimada şayan olması beklenemez.[22]

Yine Bultmann'a göre asıl mucize bize "Ooo!" dedirten bir şey olmaktan öte lütuf yoluyla Tanrı'nın bizimle buluşmasıdır. Sözgelişi Tanrı, İsa Mesih'in haçında bizimle buluşur. Çünkü İsa Mesih Tanrı'nın dünyaya armağanıdır. Tanrı bu armağanıyla bize İsa'nın getirdiği vahyi kabul etmek üzere bir imkân tanımıştır. Bu imkân bize aynı zamanda kendi güvenliğimizi maddi nesnelerde ya da kendi başarılarımızda aramayı bırakıp Tanrı'da bulmak için verilmiştir. Kısacası bu imkân bize ilâhî bir ihsan, inayet ve lutuf olarak takdim edilmiştir.[23]

Bu lutfa mazhar olanlar Tanrı'nın varlığını doğadaki mucizelerde aramazlar. Aslında bizi böyle bir arayışa sevk eden temel etmenlerden biri günahkârlıktır. Bu gerçeğin en müşahhas örneği ise Yahudilerdir. Çünkü onların Tanrı'ya yaklaşımları temelde günahkârca bir yaklaşım idi. Onlar çok sıkı bir şekilde şeriata bağlı idiler, diğer bir deyişle, onlar güvenliklerini amellerinde bulmaya çalıştılar. Kendilerini yapıp ettiklerinin ışığında, dolayısıyla Tanrı'yı da kendi başarılarının ışığında anladılar. Bu yanlış yaklaşımın neticesinde ise ne kendilerini ne de Tanrı'yı anladılar.[24]

Bultmann'nın mucize kavramına ilişkin bu görüşlerine paralel olarak denebilir ki demitolojizasyon *kerygma*nın (otantik Hıristiyan tebliği ve/veya mesajı) modern çağda gerçekten duyumsanıp özümsenebilmesini sağlamak amacıyla Yeni

22 Bultmann, "The Question of Wonder", *Bultmann*, ed. R. Johnson, London 1987, s. 257-259.
23 Henderson, *Rudolf Bultmann*, s. 178.
24 Henderson, *Rudolf Bultmann*, s. 178.

Ahit'teki miadı dolmuş dünya tasavvurunu bertaraf etme çabasıdır. Çünkü Yeni Ahit'in dili, daha önce de belirtildiği gibi miladın ilk yüzyıllarına özgü bir tarihselliğe ait olup literal düzeyde günümüz insanına söyleyecek hiçbir şeyi yoktur. Bu dilin otantik Hıristiyan tebliği/mesajı (*kerygma*) ile de hiçbir sahici ilişkisi yoktur.[25]

Demitolojizasyon sadece mitolojik dilden dolayı değil Yeni Ahit'teki birtakım çelişkilerin mevcudiyetinden dolayı da gereklidir. Sözgelişi, bir taraftan İsa'nın tarihî-beşerî bir varlık olarak bakire Meryem'den dünyaya geldiğinden, diğer taraftan da onun ezelî ya da tarih-öncesi bir varlığa sahip olduğundan bahsetmek düpedüz bir çelişkidir.[26] Ayrıca ilahî bir varlığın (*divine entity*) bakire Meryem'den doğmuş olduğundan söz etmek, hem bilimsel hem de mantıksal açıdan tutarsızlıkla maluldür.[27] Ancak meseleye Yeni Ahit'in ortaya çıktığı dönemin dili açısından bakıldığında durum değişir. Çünkü İncillerdeki rivayetlerin İsa'ya atfettikleri en temel nitelik insanüstülüktür. Bu nitelik kesin bir inanç umdesi olarak dönemin diliyle ifade edilmiştir. Söz konusu dönemin dili metafizik hakikatleri nesnelleştiren, doğal olay ve olguları ise mucizeye dönüştüren bir mitolojik dildir. Buna göre İsa'nın insan-üstü varlığı tâ doğuştan başlar. Şöyle ki dönemin sıradan insanlarına göre böylesine müstesna bir kişi herkesin dünyaya geldiği gibi dünyaya gelmiş olamazdı. Bilakis ilkçağın birçok tanrısı gibi o da babasız olarak bir bakireden doğmalıydı. Bu anlayış İsa'ya atfedilen diğer mucizeler için de geçerlidir. Zira ilk Hıristiyan nesil apaçık bir mucize ile karşı karşıya olduklarını düşünmüş ve bize kendi dönemlerindeki avam-ı nâsın diliyle sanki şunu muştulamak istemiştir: Nâsıralı İsa ile her şey mümkündür. Onun sayesinde körler görür, kötürümler yürür, ölüler dirilir. Bu aslında "İsa kaderin karşıtıdır" demenin dolaylı biçimidir. Gerçekte İsa kendilerini her şeyini yitirmiş sayan insanlar için bir ışık, yeni ve aydınlık bir gelecektir. İşte bu manevi hakikat İncillerin tanıklarınca "körler görür" diye

25 Bultmann, *New Testament and Myhthology*, ed. S. Odgen, Philadelphia 1989, s. 3.
26 Bultmann, *New Testament and Mythology*, s. 35.
27 Ashcraft, *Rudolf Bultmann*, s. 56.

ifade edilmiştir. Yine İsa bize paniğe kapılmadan mücadele etme, herkes ve her şey zincirinden boşanıp üstümüze geldiği zaman bile erdemli insana yaraşır biçimde yaşama mesajı verir. Ancak bu manevî mesaj mitolojik dilin kalıpları içinde, "O, ölüleri diriltir" diye maddileştirilir.[28]

Diğer taraftan Yeni Ahit'teki üç katlı dünya kozmolojisi ile gerçekte kozmik bir drama olan "Tanrı'nın Krallığı" kavramı köken itibariyle Babil ve eski İran dinleri gibi farklı kültür havzalarıyla kurulan münasebetler sonucunda teşekkül eden bir mitolojik dünya görüşünü yansıtır.[29] İlaveten, Yeni Ahit'in özünü teşkil eden kurtuluş doktrininin ele alınış biçimi de tamamen mitolojiktir. Nitekim Yahudi ve gnostik çevrelerde yaygın olan birçok mitolojik unsur Yeni Ahit'te İsa'nın tarihsel varlığına uyarlanmıştır. Bilhassa dünyaya insan kılığında gelen tanrısal bir figür olarak Mesih, gnostik kurtarıcı mitinin bir parçası olup bu mitolojik figür Yeni Ahit'te Nâsıralı İsa'nın tarihsel kimliğiyle mezcedilmiştir.[30]

Yeni Ahit'teki bu ve benzeri mitolojiler hakikati perdeleyen ifade biçimleri olup mutlaka varoluşsal (*existentialist*) yorum süzgecinden geçirilmelidir.[31] Bu tür bir yorum ilâhî kelamın çağrısını modern çağın idrakine sunmanın en temel şartıdır.[32] Ancak hemen belirtelim ki demitolojizasyon mitolojik anlatıları Yeni Ahit'ten ayıklama anlamına gelmez. Çünkü bu, mitolojinin varlığını nefyetmeyi değil ona aşırı önem atfeden her türlü anlayışı reddetmeyi gerektiren bir projedir. Nitekim Bultmann da Yeni Ahit'in birçok mitolojik anlatı içerdiği fikrini savunmuş olmasına rağmen bu tür anlatılar içeren pasajların metinden ayıklanmasını değil ilgili pasajlardan daha derin anlamlar çıkarılmasını önermiştir.[33] Burada sözü edilen mitolojiler beşerî varoluşa ilişkin mesajları iyi kavranması gereken tasvirlerdir.

28 R. Garaudy, *Yaşayanlara Çağrı*, çev. C. Aydın - N. Aydoğmuş, İstanbul 2000, s. 197-198.
29 Bultmann, *New Testament and Mythology*, s. 2.
30 Bultmann, *Primitive Christianity*, çev. R. H. Fuller, Thames and Hudson 1983, s. 196 vd.
31 Bultmann, *On the Problem of Demythologizing*, s. 160.
32 Bultmann, *Rudolf Bultmann: Interpreting Faith for Modern Era*, ed. Roger Johnson, Minneapolis 1991, s. 301.
33 Bultmann, *Jesus Christ and Mythology*, s. 310.

Yeni Ahit'in mesajı ise bir ideoloji değildir. Yine bu mesaj Tanrı ile nesneler dünyası arasındaki ilişkinin teorik boyutuyla da ilgili değildir. Bilakis o, tıpkı insanın ilâhî çağrıya icabet etmesi gibi canlı, dinamik ve bireysel bir mesajdır.

Özetlersek, demitolojizasyon, mitolojiyi bertaraf etmek değil aksine okuyup anlama sürecinde onun içerdiği hakikati perdeleyen nesnelliği göz ardı etmektir. Çünkü mitolojik anlatımın en belirgin özelliği olan nesnellik, dile getirilmek istenen varoluşsal hakikatin anlaşılmasını engeller. Bu yüzden mitolojik ifade birimlerini gerçek maksadına uygun bir şekilde, yani bireyin dinî-ahlâkî yaşantısına pozitif katkı sunacak biçimde yorumlamak gerekir. Şu halde, demitolojizasyon, Yeni Ahit metinleriyle -ki bu metinler bambaşka bir dünyaya aittir- modern zamanlarda varoluşsal bir diyalog kurmayı hedefleyen bir hermeneutik çabadır. Diğer bir deyişle, demitolojizasyon, genel düzeyde Hıristiyan eskatolojisinin, özelde İsa Mesih'in dünyaya avdet edişinin mitolojik düşünceye sıcak bakmayan modern insan için ne anlama geldiğini aydınlatma çabasıdır. Yine bir başka deyişle, demitolojizasyon, mitolojinin söylemek isteyip de dilsel yetersizliğinden dolayı bir türlü söyleyemediği gerçek maksat ve meramı belirlemektir. Zararsız bir düzmece olmaktan öte hakikatin yetersiz, arkaik ve primitif ifadesi olan mit ile bilim arasındaki çelişki, literal okuma ve literal anlamadan kaynaklanır. Mitler gerçek maksadına uygun şekilde yorumlandığında bu arızî çelişki ortadan kalkar. Bu yüzden, mitleri bir tür bâtınî te'vile tabi tutmak, böylelikle bize ne demek istediklerini ortaya koymak gerekir.

Demitolojizasyon ameliyesi ilk bakışta olumsuz gözükse de *kerygma*yı mitten tefrik etme gibi olumlu bir özelliğe sahiptir. Çünkü bu ameliyenin hedefi, tabiri caizse, yıkmak için yıkmak değil yapmak için yıkmaktır. Başka bir söyleyişle, demitolojizasyondaki esas amaç, modern insandan tam anlamıyla itaat isteyen Tanrı kelâmındaki gerçek anlamı perdeleyen engellerin kaldırılmasıdır. Kısaca, Yeni Ahit'in gerçek mesajını, yani bireysel varoluşa hitap eden iman çağrısını keşfetmektir. Bunun için de önce miti yıkmak gerekir.[34]

34 Kuşcu, *Rudolf Bultmann'ın Mitolojiden Arındırma Yöntemi*, s. 37, 61, 65.

Kuramsallıktan öte kendi varlık imkânı içinde beşerî idrak ve kavrayışın esas alınması gerektiği fikrini içeren demitolojizasyon bu yönüyle Martin Heidegger'e çok şey borçludur. Bu gerçeği bizzat teslim eden Bultmann'a göre beşerî varlıkla aşkın gerçeklik arasında hiçbir bağ kurulmayan, dolayısıyla sırf kuramsal ve zihinsel bir temele dayanan anlama ve yorumlama çabası eksiktir. Oysa insanın Tanrı'yla ilişkisi içinde beşerî varoluşu kavramak, gerçekte kendi kişisel varoluşunu kavramaktır. Bultmann böyle bir kavrayışın teşekkülüne katkı sağlayacak en elverişli kavram ve kategorilerin varoluş felsefesinde bulunduğunu düşünür.[35]

Bu felsefeye göre insanın varoluşunu ilgilendiren bir metnin içeriğini anlamak bireyin kendi şahsî varoluş sorumluluğunun bilincine varmasını zorunlu kılmaktadır. Nitekim "Varolmak zorundasın!" şeklindeki klişe ifade, İncil metinlerini anlama yolunda insana kendi varoluşunun sorumluluğunu üstlenme kararlılığı vermektedir. Böyle bir kararlılık ile beşerî varlık olma azmini yitiren hiç kimse İncil'in bir tek sözünü dahi kendi bireysel varlığını sorgulayan bir söz olarak kavrayamaz. Bu yüzden, yorumlanmak istenen bir metne hangi açıdan yaklaşmak isteniyorsa, ölçek tasavvurlar bireysel yaşantı tecrübesinden tedarik edilmelidir.[36]

Görüldüğü gibi, Bultmann'ın teolojik hermeneutiğindeki merkezî ilgi, Yeni Ahit'teki tanrısal mesajın mitolojik dili ile yorumcunun varoluşsal anlaması arasındaki diyalektik ilişki üzerinde odaklanmaktadır. Buna göre kutsal mesajı doğru anlayabilmek için, yorum öznesinin iman ve duyarlılık sahibi olması gerekmekte, bunu elde etmek de ancak mesajı doğru anlamakla mümkün olmaktadır. Bultmann, kutsal kitabı mitlerden arındırma girişiminde Heidegger'in anlama öncesi yapı anlayışının yeniden formüle edilmesiyle geliştirilmiş bir ön-anlama kuramına başvurmuştur. Heidegger'in "anlama"ya zihinsel bir süreç olmanın ötesinde doğrudan doğruya insan yaşamıyla ilgili bir ontolojik boyut katan hermeneutiğine göre insan bilgisi her zaman ön-anlamadan sudur etmektedir.

35 Kılıç, *Mitoloji*, s. 98.
36 Kılıç, *Mitoloji*, s. 99.

Ön-anlama denen şey, henüz sistemli bir şekilde düşünmeye başlamadan önce dünya ile aramızdaki pratik bağlanmışlıktan dolayı örtük varsayımlarımızın tümüdür. Ön-anlamanın içindeki devinim sürecinde ortaya çıkan anlama, teorik ve pratik yönlerine daha sonra ayrışır. İnsan bu anlama çerçevesinde kendisini ileriye doğru tasarımlamak ve varlığın yeni imkânlarını oluşturmak suretiyle yaşamını sürdüren bir varlıktır. Buna göre bir şey ne kadar öznel olursa, yorumun nesnel olma imkânı da o kadar artacaktır. Diğer bir deyişle, birey kendi varoluşunu ne kadar dert edinirse, metnin içerdiği mesajları da o kadar iyi kavrayacaktır.[37]

Kur'an ve Müslümanlara Özgü Demitolojizasyon

Kur'an ve mitoloji konusu tartışmaya açıldığında ilk akla gelen kavram "kıssa"dır. Dolayısıyla, "Kur'an'da mitoloji veya mitolojik karakterli kıssa var mıdır?" şeklindeki netameli soru da bu konunun tam merkezinde yer alır. Ehl-i Sünnet geleneği Kur'an'da mitolojik kıssa olduğunu tartışmaya açmak şöyle dursun, bunun bir soru şeklinde telaffuz edilmesini dahi apaçık bir sapkınlık olarak görür. Buna mukabil özellikle Bâtınî-İsmâilî gelenek -ki bu gelenek de İslâmî ortodoksi tarafından bir ilhad menbaı olarak görülmüştür- içinde bu tür sorular sorulmuştur. Yine, Sünnî İslam'ın mesafe koyduğu vahdet-i vücutçu tasavvuf geleneğinde de Kur'an kıssalarını demitolojize etme teşebbüsleri mevcuttur. Sözgelimi Muhyiddîn İbn Arabî ve takipçisi Abdürrezzâk el-Kâşânî'de Kur'an kıssalarına ilişkin çok çarpıcı yorumlara rastlamak mümkündür.[38]

Öte yandan tâbiûn neslinin en ünlü müfessirlerinden biri olan Mücâhid'le başlayıp bilhassa Mutezilî gelenekte Ebû Müslim el-İsfahânî ve Zemahşerî gibi müfessirlerle devam eden tefsir ekolünde de Kur'an'da birçok temsilî (sembolik) anlatım bulunduğu ve irrasyonel ifadeler içeren bu tür anlatımların Arap dilinin imkân ve sınırları içinde rasyonalize edilmesi gerektiği fikri mevcuttur. Bununla birlikte, klasik dönem İslam uleması nezdinde Kur'an kıssalarında sıkça

37 Erol Göka ve dğr., *Önce Söz Vardı*, Ankara 1996, s. 44-45.
38 Bkz. Mustafa Öztürk, *Kur'an ve Aşırı Yorum*, Ankara 2003, s. 368-382.

karşılaşılan ve geleneksel olarak "mucize" diye kavramlaştırılan sıradışı olayların birer mitolojik anlatım örneği olduğunu kabule yönelik bir fikrin mevcudiyetinden söz etmek pek mümkün değildir.

Daha önce de belirtildiği üzere bu fikir son dönemde ve en yüksek düzeyde M. Ahmed Halefullah tarafından seslendirilmiştir. Halefullah, doktora tez çalışmasında Kur'an'daki kıssalardan bir kısmının mitolojik (ustûrî) olduğunu iddia etmiş ve bu iddiasını, "Bizzat Kur'an'ın kendisi muhtevasında 'esâtîr' bulunmasını olumsuzlamamış, sadece bu 'esâtîr'in Allah'tan gelmeyip Muhammed'e ait olduğu isnadını reddetmeye özen göstermiştir"[39] şeklinde özetlediği bir argümanla -ki bu argüman bizce çok sağlıklı değildir- desteklemiştir. Ancak o, daha ziyade Kur'an kıssalarının edebî açıdan tasnifi üzerinde yoğunlaşmış, dolayısıyla kayda değer bir demitolojizasyon çabası içine girmemiş veya en azından bu konuda kendine özgü yorumlar üretmemiştir.

Son dönemde kıssalar üzerine özgün yorumlar üreten ve bu yorumlarıyla Bultmann'ın Yeni Ahit'e uyguladığı demitolojizasyon tekniğini anımsatan Müslüman düşünürler de mevcuttur. Bu düşünürlerden biri, Fazlur Rahman'ın "İslam modernizminin Hint damarı" olarak nitelendirdiği kültür çevresinde yetişen Muhammed İkbal'dir. Türkçe'ye *İslâm'da Dinî Tefekkürün Yeniden Teşekkülü* (çev. Sofi Huri) ve *İslâm'da Dinî Düşüncenin Yeniden Doğuşu* (çev. Ahmet Asrar) gibi isimlerle çevrilen meşhur eserinde Âdem'le ilgili Kur'an pasajlarını "Hubût (Düşüş) Kıssası" olarak isimlendiren -ki bu isimlendirme bize gnostik gelenekteki düşüş fikrini hatırlatmaktadır- İkbal şunları söylemiştir:

> Tekrar 'Âdem'in Düşüşü' kıssasına dönersek, kadim dünya edebiyatında bu kıssanın çeşitli şekillerde anlatılageldiğini görürüz. Kıssanın gelişim aşamalarını belirleyebilme ve onun aşamalı olarak yeni bir boyut kazanmasını etkilemiş olan muhtelif beşerî faktörleri açıkça ortaya koyabilme imkânından mahrumuz. Bununla birlikte kıssanın Samî gelenekteki varyantına göz attığımızda şöyle bir durumla karşılaşırız: Bu kıssa, ilkel

39 Halefullah, *Kur'an'da Anlatım Sanatı*, s. 212.

> insanın fiziksel varlığını hastalık ve ölüme maruz bırakan ve hayatını sürdürmesi için çaba sarf ederken kendisini her taraftan engelleyen kötü bir çevrede bizzat tecrübe etmek zorunda kaldığı hâli pür melâli kendince açıklama arzusundan doğmuştur. İnsan doğanın güçlerine egemen olamayınca pek tabii olarak hayata karamsar bir zaviyeden bakmaya başlar. Nitekim eski Babil kültüründe yılan [penis sembolü], ağaç ve bir erkeğe elma [bekâret sembolü] sunan kadın figürlerine rastlamaktayız. Şu halde bu mitolojinin anlamı açıktır: Âdem [insan türü] ilk olarak bolluk ve mutluluk içinde yaşarken kadın ve erkeğin cinsel ilişkisi nedeniyle [cennetten dünyaya] düşmüştür.[40]

İkbal bu pasajda Âdem kıssasının İslam öncesi muhtelif kültürlerde de benzerine rastlanan bir mitoloji olduğunu açıkça ifade ettikten sonra kıssanın Kur'an'daki varyantıyla Tanah'taki varyantı arasında mukayese yapmaya koyulur. Bu çerçevede yılan rivayeti, Havva ve kaburga kemiği hikâyesi gibi birtakım farklılıklar üzerinde durur ve bu farklılıkları Kur'an mesajının Tanah'tan daha açık, anlaşılabilir ve anlamlı olduğunu gösteren birer veri olarak analiz eder. Daha sonra ise Âdem'in ilk insan olduğuna ve onun iskân edilip bilahare kovulduğu/düştüğü cennetin semada bulunduğuna ilişkin geleneksel yorumu, "Kıssada geçen 'cennet' kesinlikle Allah'ın muttakiler için takdir ettiği ebedî mekân olan cennet değildir (...) Kur'an'da geçen şekliyle Âdem'in düşüşü kıssasının bu gezegen üzerinde ilk insanın ortaya çıkışıyla hiçbir ilişkisi yoktur" diyerek reddeder. Nihayet bir mitoloji olduğuna inandığı kıssaya ilişkin yorumunu şöyle noktalar:

> Bu kıssada aslında insanın içgüdüsel şehvet ilkelliğinden kuşku ve itaatsizlik gösterebilecek özgür bir benlik şuuruna yükselişi anlatılmak istenmiştir. Buradaki "düşüş" (*hubût*) herhangi bir ahlâkî bozukluk anlamı taşımaz. Bilakis bu "düşüş" insanın basit şuur düzeyinden benliğindeki ilk bilinç parıltılarının oluşumuna dönüş hâdisesidir. Bu hâdise bir tür fıtrat rüyasından uyanıştır. Bu bilinç uyanışı, insanın kişilik sahibi olması ile varoluşu arasındaki ilişkinin fark edilmesini sağlamıştır. Kur'an insanın ilk günahı işlemesi sebebiyle yer-

40 Muhammed İkbal, *Tecdîdü't-Tefkîri'd-Dînî fi'l-İslâm*, çev. Abbâs Mahmûd, Kahire 1955, s. 96-97. [Bu pasajı eserin Arapça çevirisinden aktarmamızın sebebi Türkçe çevirilerdeki ifadelerin çok bozuk olmasıdır].

yüzünün işkence çekilecek bir yer olduğunu ve kötülük unsurunu içinde taşıyan insanlığın orada hapsedildiğini kabul etmez. İnsanın işlediği ilk günah onun özgür iradesini simgelemektedir. Nitekim Kur'an'da da geçtiği gibi, Allah Âdem'in tövbesini kabul etmiş ve onun günahını bağışlamıştır.[41]

Bu yorum kelimenin tam anlamıyla bir demitolojizasyondur. Yorumun ne kadar tatmin edici olduğu ise apayrı bir konudur. Ama yine de bir kanaat izharı olarak söyleyelim ki İkbal'in bu yorumu, en azından bizim için tatmin edici değildir. Çünkü onun yorumu hiçbir dilsel temele dayanmamakta, karakteristik olarak da Bâtınîliği çağrıştırmaktadır. Ayrıca bidayette mitolojik bir anlatı olarak nitelendirilen kıssa yorumcu tarafından haklı olarak demitolojize edilmiş; fakat bu demitolojik yoruma dayanak bulma noktasında, "Nitekim Kur'an'da da geçtiği gibi, Allah Âdem'in tövbesini kabul etmiş ve onun günahını bağışlamıştır." şeklindeki bir ifadeyle kıssanın literal anlamına itibar edilmiştir.

Âdem kıssasını demitolojize edici ilginç yorum örneklerinden biri de İslam modernizminin öncü isimlerinden Muhammed Abduh'a aittir. Bilindiği gibi Abduh dinin temel meselelerini sosyal reformcu bir kimlikle okumaya çalışan ve bu çerçevede düşünsel yenilenme ile insan unsuruna dayanan bir rönesansın peşinde koşan bir şahsiyettir. Abduh'a göre İslam'ın aslına uygun şekilde anlaşılabilmesi için, dinî ıslah ve tecdit hareketini başlatmak kaçınılmazdır. Bu hareketin başarıya ulaşabilmesinin en temel koşulu ise dini, mezhepler arası ihtilafların ortaya çıktığı zamanlara sebkat eden selef dönemine irca etmektir. Bunun yanında taklidi reddetmek, aklı işlevsel kılmak ve çağdaş bilimlerden faydalanmak da başarının önemli koşulları olarak değerlendirilmelidir.

İslâmî rönesansa giden yoldaki ilk durak/uğrak Kur'an'dır. Bu yüzden Kur'an'ın yeni bir bakış açısıyla canlı ve dinamik bir şekilde yorumlanması elzemdir. Yorum faaliyetindeki en temel ilke, Kur'an'ın vahyediliş maksadını gözetmek, yani ilâhî kelâmın varlık sebebinin, insanları doğru yola ulaştırma hedefinden başka bir şey olmadığını asla unutmamaktır.

41 İkbal, *Tecdîdü't-Teſkîri'd-Dînî*, s. 99.

Dolayısıyla Kur'an'ı anlayıp yorumlamayı, klasik tefsirlerde âdet olduğu üzere, metin çözümleme faaliyetine indirgememek gerekir. Ayrıca sıhhati sübut bulmamış rivayet malzemesine de tefsirde itibar edilmemelidir. Bilakis Kur'an öncelikle Kur'an'la yorumlanmalı ve bu süreçte akıl da olabildiğince etkin kılınmalıdır.[42]

Kur'an tefsiri konusunda bu şekilde düşünen Abduh kıssaların Kur'an'daki işlevi konusunda geleneksel bir yaklaşımla şöyle der:

> Bundan evvel birçok kişi gibi bugün de bazıları Kur'an kıssalarının Yahudi literatüründeki kıssalarla veya diğer kadim kitaplarda zikri geçen kıssalarla aynı olduğu kanaatini taşımaktadır. Oysa Kur'an kesinlikle bir tarih ve hikâye kitabı değildir. Aksine o bir hidayet ve öğüttür. Kur'an'ın herhangi bir kıssayı aktarmaktaki gayesi tarihî bir hâdisenin oluş keyfiyeti ve tafsilatı hakkında bilgi vermek değil ibret ve öğüt alınmasını temin etmektir.[43]

Ne var ki Abduh kıssaların yorumunda bu anlayışı nakzeden bir yola girer ve bu yolda gerçekten ilginç te'viller üretir. Abduh'un bu tür te'villerine konu olan Kur'an pasajlarından biri 105.Fîl suresidir. Bilindiği gibi Abduh bu surenin *"[Allah] onların üzerine sürüler hâlinde kuşlar göndermedi mi? Onlara kurumuş çamurdan taşlar atan kuşları..."* meâlindeki 3-4. ayetlerini, büyük bir sivrisinek sürüsünün taşıdığı salgın hastalık mikrobu ya da bir tür virüs olarak izah eder.[44]

Kur'an kıssalarındaki bazı irrasyonel ifadeleri rasyonelleştirme girişimi ile Havva'nın yaratılışı, sihrin mahiyeti, Hz. İbrahim ve dört kuş gibi konulardan söz eden ayetlerin yorumunda çoğu zaman Mutezilî âlimlerin, bilhassa Ebû Müslim el-İsfahânî'nin görüşlerine başvuran ve kimi zaman adı geçen müfessirden sitayişle söz eden Abduh, bazı kıssaları ise Bâtınî-İsmâilî geleneğe özgü bir te'vil anlayışıyla yorumlamıştır. Sözgelimi, Âdem kıssasında geçen cennette iskân etme, yasak ağacın meyvesinden yeme ve sonra işlenen suçtan do-

42 Geniş bilgi için bkz. M. Zeki İşcan, *Muhammed Abduh'un Dinî ve Siyasî Görüşleri*, İstanbul 1998, s. 160-167, 261-295.

43 Reşid Rıza, *Tefsîru'l-Menâr*, II. 45.

44 Bkz. Muhammed Abduh, *Tefsîru Cüz'i 'Amme*, Kahire 1994, s. 155-156.

layı tövbe etme gibi temalar Abduh'a göre insanın yaratılışındaki üç evreye işaret etmektedir. Daha açıkçası, cennette iskân ediliş ve bilahare oradan iniş/düşüş, aslında bir tekvînî emir olup bu emir insan denen varlığın pratik yaşamda birtakım evrelerden geçtiğine delalet etmektedir. İnsanın hayatındaki ilk evre, üzüntü ve kederin olmadığı, her şeyin oyun ve eğlenceden ibaretmiş gibi görüldüğü çocukluk evresidir. İnsan bu evrede adeta sık ağaçlarla örtülü olan, kaynaklardan suların fışkırdığı ve bin bir çeşit meyvenin bulunduğu bir cennette yaşar. Kıssada geçen, "*Ey Âdem! Sen ve eşin cennette ikamet edin*" mealindeki ifade işte bu merhaleye işaret etmektedir. "*Orada bol bol yiyin için*" ifadesindeki "yiyin için" emri de tıpkı iskân emri gibi tekvînî olup güzel ve temiz olan şeylerin insana helal kılındığına ve yine insana iyiyi kötüden ayırt edebilme yetisinin verildiğine işaret etmektedir. "*Şu ağaca yaklaşmayın!*" emri ise insana kötülük bilgisinin ilham edildiğini göstermektedir. Ne var ki insanın şahsiyeti bu merhalede tam olarak oluşmamış ve bu yüzden, özüne kodlanmış olan kötülük dürtülerine boyun eğmiştir. Kıssadaki, "*Tümünüz oradan inin!*" ifadesine gelince, bu da insanın olgunluk ve sorumluluk dönemine tekabül etmektedir.[45]

Bâtınî karakterli bu yorum apaçık bir demitolojizasyondur. Gerçi Abduh bu kıssanın mitolojik olup olmadığını tasrih etmemektedir. Ancak buradaki yorum kıssanın Abduh'un zihninde tarihsel bir hâdisenin aktarımı olarak algılanmadığını göstermektedir. Nitekim o, Âdem kıssasıyla ilgili görüşleri arasında Allah'ın tarihî bilgi vermek gibi bir hedef gözetmediğinden söz etmekte ve bu kıssanın tarihî olmaktan öte temsilî bir karakter taşıdığını özellikle belirtmektedir. Bizce bu veya bir başka Kur'an kıssasını temsilî addetmek, aslında onun tarihsel gerçekliğinin bulunmadığını söylemektir. Nitekim Abduh'un Âdem hakkındaki görüşleri, mesela Âdem'in ilk insan olması ve tüm insanların Âdem-Havva çiftinden üremesi gibi yaygın inanışların Kur'an nasslarına dayanmadığını söylemiş olması söz konusu kıssaya ilişkin temsîlî nitelemesinin aslında gayr-i tarihîlik anlamına geldiğine işaret etmektedir ki

45 Reşid Rıza, *Tefsîru'l-Menâr*, I. 282-283.

bizce herhangi bir kıssanın temsîlî olmasıyla mitolojik olması arasında çok fazla bir fark yoktur. Çünkü her ikisi de sonuçta tarihî gerçekliği olmayan bir anlatım tarzını tanımlamaktadır.

Nitekim bu husus Muhammed Esed tarafından çok açık bir şekilde dile getirilmiştir. Esed'e göre bazı Kur'an kıssalarında geçen irrasyonel içerikli anlatılar te'vil yoluyla pekâlâ rasyonelleştirebilir, ama buna gerek yoktur. Niçin gerek yoktur; çünkü bu tür anlatılar tarihî değil, menkıbevî-efsanevîdir; dolayısıyla rasyonelleştirme çabası nafiledir. Bu durumda, sözgelişi, Hz. Süleyman kıssasında geçen mitolojik ifadeleri demitolojize etmek gerekir. Esed bu anlayıştan yola çıkarak, Hz. Yûnus'un balık tarafından yutulmasını (37.Sâffât 142) manevî çöküntünün derin karanlığını tasvir eden sembolik bir ifade olarak görmüş; Hz. İsa'nın çamurdan kuş sureti yapıp üflemesine ve bu suretin Allah'ın izniyle canlı bir kuşa dönüşmesine (3.Âl-i İmrân 49), "İsrailoğulları'na, hayatlarının sade balçığından kendileri için yükselen bir kader tasarımı geliştirmek ve Allah'tan kendisine gelen ilhamla bu tasarımı hayata geçirmek" şeklinde tuhaf bir açıklama getirmiş; yine aynı ayette Hz. İsa'nın ölüleri yeniden hayata döndürdüğünü bildiren ifadeyi, "muhtemelen, ruhen ölmüş olan topluma yeniden hayat verişinin mecazi ifadesidir" şeklinde yorumlamış; Hz. Musa'nın asâsının yılana dönüşmesini (20.Tâ-hâ 20-21), "görünüş ile gerçeklik arasındaki mahiyet farklılığına ve buna bağlı olarak Allah'ın bu farklılığı kavramak üzere seçilmiş kullarına bahşettiği manevî vukuf ve sezgiye işaret" olarak te'vil etmiş; Sebe melikesi Belkıs'ın tahtının getirilmesini (27. Neml 40) ise insan ruhunun manevî değerler yönünde tedrîcî uyanışının temsîlî bir ifadesi olarak değerlendirmiştir.

Netice itibariyle, demitolojizasyonun ilk aşamasında bir metin tenkitçisi ve filolog, ikinci aşamasında bir varoluşcu filozof, üçüncü ve son aşamasında ise adeta Pavlus'un takipçisi bir vaiz olarak karşımıza çıkan Bultmann'ın Yeni Ahit hakkında söyledikleriyle İkbal, Abduh ve Esed'den aktardığımız yorumlar arasında mahiyet itibariyle çok fazla bir fark yoktur. Kısaca, İkbal ve Abduh'un yukarıda aktardığımız yorumları aslında adı konulmamış bir demitolojizasyon yönteminin ürünüdür. Buna

mukabil bazı Müslüman araştırmacılar bunun böyle olmadığını savunmuştur. Mesela, Abduh'un dinî ve siyasî görüşleriyle ilgili bir çalışmada bu konuyla ilgili olarak şöyle denilmiştir: "Abduh Kur'an kıssalarını aklın önünde bir engel olarak değil inancı ifade eden ve onu sistemleştiren, ahlâkı özetleyen ve bu konuda öğütler veren, ibadetlerin etkisini pekiştiren 'dolaylı bir anlatım tarzı' olarak görmek istemektedir. Fakat bu, Hıristiyan dünyasında, İncil'de yer alan hikâyelere 'mitolojik söylem' gözü ile bakan görüşten farklıdır. Son görüş, kıssaları genelde soyut bir hakikatin hayalî temsilleri olarak kabul etmekte, kıssanın tarihî olarak doğruluğuna yer vermemektedir. Batıda kıssa bir 'mit' olarak kabul edilmekte, dünyayı bilim öncesi bir zihniyetle algılama ve onun hakkında belli bir tarzda konuşma olarak görülmektedir. Kıssa, nesnelleşmeyen güçlerin nesnelleştirilen özel bir anlatım biçimidir. Carl Jung ve Bultmann'ın ifadesiyle mit, "yararlı bir düzmece"dir. Abduh ise kıssaların akla uygun bir yorumunu vermekte, bunların zâhirî mananın ötesinde zihni daha derin düşüncelere yöneltme maksadına yönelik olabileceğini kaydetmektedir. Abduh, yukarıda özetlediğimiz aklın Kur'an'ın yorumundaki rolü konusundaki öz düşüncesinden de anlaşılacağı gibi gaybî haberlerin ve kıssalarda belirtilen hususların insan zihnini tatmin edecek bir şekilde tevil edilmesini "caiz" olarak nitelendirmekte ve bunların bir dogma olarak kabul edilmesini asla savunmamaktadır. Bunun da ötesinde batıda kıssa, bilimsel düşünceyle uzlaşması gerekmeyen ve hatta bilime göre "absürd" olabilen bir anlatım tarzına sahipken Abduh, Kur'an kıssalarının kozmolojik, antropolojik ve daha ileride existansiyel bir ifade biçimi olarak yorumlanmasının mümkün olduğunu göstermeye çalışmaktadır. Bu yaklaşıma göre sözgelimi "Adem'in yeryüzüne inişi" bütünüyle kaldırılıp atılmıyor, bu tür bir kıssanın, bizi şu ya da bu şekilde bir kavrayışa götüreceği beyan ediliyor. Ancak bunların modern ve mitsel olmayan bir şekilde yeniden yorumlanması gereği dile getiriliyor."[46]

Görünen o ki burada sarf edilen entelektüel çaba Muhammed Abduh'u ibra etmeye yöneliktir. Ancak araştırmacının

46 İşcan, *Muhammed Abduh'un Dinî ve Siyasî Görüşleri*, s. 290-291.

özellikle Bultmann'ın mitoloji hakkındaki görüşlerine ilişkin değerlendirmesi yanlış veya en azından eksiktir. Ayrıca "Abduh, Kur'an kıssalarının kozmolojik, antropolojik ve daha ileride existansiyel bir ifade biçimi olarak yorumlanmasının mümkün olduğunu göstermeye çalışmaktadır." cümlesi esas itibariyle Bultmann'ın demitolojizasyon dediği şeye denk düşmektedir. Kaldı ki Abduh her ne kadar mitoloji terimini kullanmamış olsa da Kur'an kıssalarının tarihsel yönden bilgi verici olmadığını açıkça dile getirmiş ve bunun ardından da söz konusu kıssayı halef ulemasının yöntemi olarak nitelendirdiği temsîlî yorum çerçevesinde yorumlamaya girişmiştir[47] ki bizce bu girişim demitolojizasyondan çok farklı bir şey değildir.

Değerlendirme ve Sonuç

Buraya kadar anlatılanlardan sonra, "Peki Âdem-İblis, Bilge Kul-Musa, Süleyman-Belkıs, Zülkarneyn vb. kıssalara demitolojizasyon tekniğini uygulamak Kur'an'ın şanını haleldar eder mi?" sorusuna cevap vermek lüzumu hâsıl oldu gibi. Bize göre Kur'an'daki bazı kıssaları demitolojize etme girişimi ilâhî vahye inanç ve bağlılık temelinde hiçbir risk içermez. Çünkü Kur'an sıkça söylendiği gibi bir tarih kitabı değildir; tabiatıyla tarihsel malumat aktarma gibi bir hedef de gözetmemektedir. Kur'an baştan sona dinî-ahlâkî bir mesajdır. Muhtevasını oluşturan bilgi malzemesi tümüyle bu mesajın muhataplara açık ve anlaşılabilir bir şekilde aktarımına hizmet etmektedir.

Kaldı ki kıssadan maksat hisse almaktır; öyleyse muhatapları kıssadan hissedar kılmak için ille de tarihin bir uğrağında olmuş bitmiş bir hâdiseyi anlatmak gerekmez. Dahası insanlar hiçbir tarihî gerçekliği bulunmayan bir menkıbe, efsane ve mitolojiden de pekâlâ hissedar kılınabilir. Nitekim bugün dahi binlerce cami kürsüsünde anlatılan dinî-ahlâkî içerikli hikâyeler de büyük ölçüde menkıbe ve efsane türündendir. Bunun böyle olması elbetteki bir tesadüf değildir. Çünkü avam-ı nâs diye nitelenen geniş halk kitleleri yüzyıllar, hatta bin yıllar öncesinde olduğu gibi bugün de daha ziyade bu tür anlatılardan haz ve ders almaktadır.

47 Reşid Rıza, *Tefsîru'l-Menâr*, I. 279-280.

Bu olgusal gerçeğin Kur'an'ın kıssa aktarım tarzında belirleyici olmadığını söylemek kanaatimizce dogmatiklik, eğer değilse safdillik olur. Zira İsrailoğulları'nın Arz-ı Mev'ûd yolculuğundan söz eden ayetleri (5.Mâide 12, 21-24), "İsrailoğulları Ceberût kavmin yurdu olan Eriha'ya yaklaşınca Musa on iki nakîbi casusluk yapmak ve sözü edilen kavim hakkında bilgi toplamak üzere görevlendirdi. Derken, onların karşısına ceberût kavme mensup Avc b. Unuk adında bir adam çıktı. Bu adamın boyu 3333 kulaç idi. Başı bulutlara değiyor ve bulutlardan su içiyordu. Denizin derinliklerindeki balıkları yakalıyor, onları güneşe doğru kaldırmak suretiyle kızartıyor ve sonra da yiyordu."[48] şeklinde tefsir eden, yine Lût kavminin muhtemelen çok şiddetli bir deprem ve/veya volkanik patlama ile alt-üst edilen yerleşim birimlerini niteleyen *mü'tefike* kavramını, "Cebrail bir sabah vakti kanadını Lût kavminin yaşadığı şehirlerin altına soktu ve böylece onları yeryüzünden alıp gökyüzüne kaldırdı. O kadar ki yukarı kaldırış esnasında gökyüzü sakinleri Lût kavmine ait horozların ötmesini ve köpeklerin ulumasını işitti. Cebrail daha sonra bu şehirleri ters yüz ederek yerin dibine geçirdi"[49] biçiminde açıklayan ve bunun gibi daha yüzlerce mitolojik yorum üreten bir akıl ve idrak düzeyine en azından menkıbe türü kıssalar anlatmak kadar uygun bir şey olmasa gerektir.

Burada bir kez daha vurgularsak, Kur'an'ın bazı kıssalar ile kozmogoni ve kozmolojiyle ilgili beyanlarını bilgi verici olarak görmek yerine Allah'ın varlığını, birliğini ve mutlak kudretini kabul etme çağrısının bir parçası olarak değerlendirmek yanlış olmasa gerektir. Bizce bu noktada yapılacak en büyük yanlış, Kur'an kıssalarının tümünü birer tarihî hakikat veya tümünü kurgusal-fiktif anlatı kapsamında mütalaa etmektir. Kuşkusuz, Kur'an'da tarihsel gerçeklikleri inkâr edilmesi mümkün olmayan çok sayıda kıssanın mevcudiyeti müsellemdir. Bunun yanında, Zülkarneyn ve Bilge Kul (Hızır?) gibi tarihin belli bir dönemine yerleştirilemeyen figürlerle

48 Bkz. Beğavî, *Ma'âlimü't-Tenzîl*, II. 224; Alâuddîn Ali b. Muhammed el-Hâzin, *Lübâbü't-Te'vîl*, Beyrut trs., I. 439.

49 Bkz. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, VII. 127-128; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ân*, II. 455.

ilgili anlatımlar da mevcuttur. Öte yandan Kur'an'daki bazı kıssalar, Zülkarneyn örneğinde olduğu gibi, İslam karşıtlarının Hz. Peygamber'i test etme girişimlerine bir cevap olarak aktarılmıştır. Bu husus dikkate alındığında, bazı kıssaların herhangi bir dinî-ahlâkî mesaj içermediği dahi söylenebilir. Bu savın temelsiz olmadığına ikna olmak için Zülkarneyn'le ilgili yorumların içeriğine göz atmak yeterlidir.

Burada Kur'an'ın ne işe yaradığı sorusuna vereceğimiz cevap da meselenin tavzih edilmesine katkı sağlayacaktır. Şöyle ki Kur'an'ın bir hidayet mesajı olduğu müsellemdir, öyleyse hidayete müteallik kıssaların tamamen tarihsel geçmişte yaşanmış olayların bilgisini içerdiği iddiasında ısrar etmek anlamlı değildir. Kaldı ki mitolojik ya da menkıbevî anlatımlar, ait olduğu metne vücut veren dilin tarihselliği içinde, imana davet edilen kitleleri tedebbür ve tefekküre sevk etme, iman edenlerin ise dinî yaşantılarını zinde kılma ve ahlâkî motivasyonlarını güçlendirme gibi çok önemli bir işleve sahiptir. Kur'an'ın demitolojie edilişine örnek kabilinden zikrettiğimiz yorumlara gelince, bunlar kuşkusuz çok ciddi bir zihinsel çabanın ürünüdür ve sırf bu yönüyle takdire şayandır. Ancak özellikle Esed'den aktarmış olduğumuz yorumlar epeyce zorlamadır. Bunun kuvvetle muhtemel sebebi ise Esed'in "mucize" konusundaki fikrinin bulanık olmasıdır.

İBLİS'İN TRAJİK HİKÂYESİ

-Allah, Şeytan, İnsan ve Kötülüğe Dair-

Giriş

Kur'an'daki anlatıma göre İblis-Şeytan, insanın kozmik kaderinde çok esaslı bir unsurdur. Çünkü o, insanın çetin imtihanında saptırıcı, ayartıcı bir rol istemiş; Allah da buna müsaade etmiştir. Nitekim ilk denemesinde başarılı olup Âdem ve eşinin cennetten kovulmasına vesile olmuştur. İlâhî müsaadenin süresi kıyamet gününde dolduğu için İblis-Şeytan ve zürriyeti hâlen iş başındadır. Bu yüzden, kadim düşmanına karşı insan her daim tetikte olmalı, onun şerrinden ve fitlemesinden Allah'a sığınmalıdır. Çünkü o daima Allah'ın inkâr edilmesini ister, insana boş vaatlerde bulunur, günahları cazip kılar, içki ve kumar gibi kötü alışkanlıklarla insanların arasına düşmanlık ve nifak sokar.

Hâsılı, insanı aldatma ve ayartmaya mezun olduğu için şeytan sürekli olarak kötülüğü empoze eder. Ama onun sözü ancak rabbiyle ilişkisi ya tamamen kopuk veya zayıf olan insanlara geçer. O, dünyadaki yoldaşlarını ahirette terk eder ve uhrevî finalde şöyle der:

> *Gerçek şu ki Allah size gerçekleşmesi mukadder bir söz vermişti. Bense her fırsatta size birtakım vaatlerde bulundum, ama sonunda sizi yüzüstü bıraktım. Sizin üzerinizde hiçbir nüfuzum yoktu. Ben sizi sadece [kötülüğe] çağırdım; siz de bu çağrıya icabet ettiniz. Bu yüzden beni suçlamayın, sırf kendinizi suçlayın. Şimdi ne ben sizi kurtarabilirim ne de siz beni. Doğrusu ben, sizin vaktiyle beni Allah'a ortak koşmanızı [da] reddetmiştim.*[1]

Kur'an'da zikri geçen İblis ve/veya Şeytan'a ait hususiyetlerin özeti budur. Ancak bu özet onun hikâyesinin -tabiri

1 14.İbrahim 22.

caizse- gelişme ve sonuç kısmına aittir. Çünkü İblis'in trajik hikâyesi Allah'ın, "*Âdem'e secde edin*" [2] emrine karşı çıkışla başlamaktadır. Hikâyenin başlangıcıyla ilgili Kur'an ifadeleri zahirî manasına hamledildiğinde bilhassa kader veya ilâhî takdir temelinde bazı teolojik problemler ortaya çıkmaktadır. Hâl böyle iken tefsir literatüründe konuyla ilgili ayetlerin genellikle literal anlam düzeyinde yorumlandığı görülmekte; ayrıca hemen bütün Müslümanların Allah-İblis diyaloğunu içeren pasajları ya gerçekten vuku bulmuş bir konuşma olarak algıladıklarına ya da gerçek mana ve mahiyetini anlamadıkları halde anlamış gibi davrandıklarına tanık olunmaktadır.

Kur'an'da Allah-İblis Diyaloğu

Çeşitli surelerde esasa müteallik olmayan bazı nüanslarla yedi kez tekrarlanan İblis'in hikâyesi, Allah'ın meleklere "*Âdem'e secde edin*" (Âdem'in üstünlüğünü kabul edin) hitabıyla başlar. Meleklerin tümü bu ilâhî emre uyar, fakat İblis böbürlenip rabbinin emrine karşı çıkar.[3] Bu arada Allah İblis'e, "*Ben emrettiğim halde Âdem'in üstünlüğünü kabullenmekten seni alıkoyan nedir?*" diye sorar. İblis, "*Ben ondan daha üstünüm. Çünkü sen beni ateşten, onu çamurdan yarattın.*" diye cevap verir. Bunun üzerine Allah, "*Derhal terk et bulunduğun makamı. Senin bu makamda büyüklük taslaman söz konusu*

2 2.Bakara 34 ve konuyla ilgili diğer ayetlerde geçen "secde" kelimesinin sözlükteki temel anlamı, "eğilmek" ve "baş eğmek"tir. Nitekim Araplar, fazla meyveden dolayı eğilen hurma ağacını, *nahle sâcide* diye nitelendirmişler; yine onlar üzerine binilecek hayvanın yere çökmesi için de *secede* veya *escede* fiillerini kullanmışlardır. Arap şairin, "Orada göreceksin ki, küçük dağlar atların toynaklarına secde ediyorlar" (*tera'l-ükme fîhâ sücceden li'l-havâfir*) şeklindeki dizesinde de secde kelimesi *tezellül* (boyun eğmek) manasında kullanılmıştır. Bu kelimenin sözlükteki bir diğer aslî anlamı da "itaat etmek" ve "saygı göstermek"tir. 55.Rahmân 6 ve 16.Nahl 48-49. ayetlerde bu manada kullanılan kelime, "selam vermek" ve "alnı yere koymak" gibi anlamlar da içermektedir. 2.Bakara 34. ayette geçen, "*Âdem'e secde edin*" ifadesindeki *secde* hakkında, "tüm Müslümanlar bu secdenin ibadet olmadığında hemfikirdirler. Çünkü ibadet maksadıyla Allah'tan başkasına secde etmek küfürdür." diyen Fahreddîn er-Râzî buradaki secdenin Âdem'e saygı göstermek ve onu selamlamak anlamına geldiğini belirtir (Fahreddîn Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, Beyrut 1993, II. 231-232). Kısaca denebilir ki Âdem-İblis bağlamında zikredilen *secde* kelimesinin delaleti namaz esnasındaki bilindik harekete değil insanoğluna saygı gösterme ve/veya onun üstünlüğünü kabul etmeye karşılık gelir.

3 2.Bakara 34.

olamaz. Defol! Çünkü sen aşağılanmış bir varlıksın." buyurur. İblis bu ilâhî paylamanın ardından, "*Bana insanların diriltilecekleri zamana kadar mühlet ver.*" diye müsaade ister. Allah, "*Peki sana mühlet verildi*" diyerek İblis'in isteğine icabet eder. Ayrıca İblis, "*Beni sen azdırdın*" diye sitem eder ve bu azdırmaya mukabil kendisinin de insanları yoldan çıkarmak için elinden geleni yapacağına dair yemin eder: "*Ahdim olsun, beni azdırmana karşılık ben de onları saptırmak için senin dosdoğru yolunun üzerinde konuşlanacağım. Onların önlerinden, ardlarından, sağlarından, sollarından sokulacağım ve sen onların pek çoğunun şükreden kullar olmadığını göreceksin.*"[4]

İblis'in bu serzenişine karşılık Allah, "*Şimdi yerilmiş ve kovulmuş olarak bulunduğun makamı terk et! Andolsun, insanlardan her kim sana tâbi olursa tümünüzü cehenneme dolduracağım*" buyurur ve çok ciddi bir tehdit içeren bu hitabın ardından Âdem ve eşine dönerek cennette diledikleri gibi yiyip içmelerini, sadece bir ağaca yaklaşmamalarını, aksi halde kendilerine yazık etmiş olacaklarını söyler. Derken, şeytan ilk icraatını gerçekleştirir. Âdem ve eşinin edep yerlerini birbirlerine göstermek için vesvese verir ve "*Bakın, rabbiniz size bu ağacı birer melek olursunuz veya ebedî kalırsınız diye yasakladı*" der. Bu sözlerini, "*Ben gerçekten size öğüt vermekteyim*" diye teyit eder.[5] 20.Tâ-hâ 120. ayete göre, "*Ey Âdem! Sana ebedîlik ağacı ile sonu gelmez bir saltanatı göstereyim mi?*" diyen İblis, sonunda Âdem ve eşini ayartarak kendisiyle birlikte onların da cennetten kovulmalarına vesile olur.[6]

Kıssanın 15.Hicr suresindeki varyantında, "*Ben kuru bir çamurdan, kokuşmuş kara balçıktan yaratılmış insana saygı göstermem*" diyen İblis'in kıyamet gününe kadar lanetlendiği belirtilir. Ayrıca İblis, kendisini bizzat Allah'ın azdırdığı iddiasını burada da tekrarlar.[7] İblis'in hikâyesi, 17.İsrâ 61-65. ayetlerde daha kısa bir şekilde anlatılır ve hikâyenin bu varyantında İblis, "*Ben çamurdan yaratmış olduğun bir varlığın karşısında saygıyla eğileceğim öyle mi?!*" dedikten sonra daha

4 7.A'râf 11-17.
5 7.A'râf 18-21.
6 20.Tâ-hâ 121-123.
7 15.Hicr 28-40.

da küstahlaşarak, "*Bu mu benden üstün kıldığın varlık?! Şayet bana kıyamete kadar mühlet tanırsan, ahdim olsun, onun zürriyetini pek azı hariç kendime ram edeceğim*" iddiasında bulunur. Allah, "*Defol git! İnsanlardan her kim sana uyarsa, tümünüzün cezası kesinlikle cehennem olacaktır*" der ve ekler: "*Onlardan gücünün yettiği kimseleri davetinle yoldan çıkar. Süvarilerinle ve yayalarınla onları istila et. Mallarına ve çocuklarına ortak ol. Onlara vaatlerde bulun. Ne ki şeytan insanlara ancak boş vaatlerde bulunur. Hem sonra şu muhakkak ki samimi kullarım üzerinde senin hiçbir nüfuzun olmayacaktır. Vekil (koruyucu) olarak rabbin yeter.*"[8]

Kıssanın 38.Sâd 71-85. ayetlerdeki varyantı da diğerleriyle hemen hemen aynıdır. Zira burada da Allah İblis'e, "*Ey İblis! İki elimle yarattığım bu varlığa secde etmekten seni alıkoyan nedir? Kibre mi kapıldın, yoksa çok mu yüceldin?*" diye sorar. İblis ise, "*Ben ondan daha üstünüm; çünkü sen beni ateşten, onu çamurdan yarattın*" diye cevap verir. Bu diyaloğun ardından Allah İblis'e cennetten kovulduğunu ve kıyamete kadar lanetlendiğini bildirir. İblis kıyamete kadar mühlet ister ve Allah onun isteğini kabul eder. Nihayet İblis, ihlâslı kullar dışında tüm insanları azdıracağını söyler; Allah da buna karşılık İblis'i ve ona uyanların tümünü cehenneme doldurmakla tehdit eder.

Diyalog Üzerine Birkaç Önemli Not

İblis'in Kur'an'daki hikâyesi özetle budur. Peki, bu hikâyedeki ilginç diyalog gerçekten vuku bulmuş mudur? Müfessirlerin yazdıklarına bakılırsa Allah ile İblis karşılıklı konuşmuştur. Hatta kimi müfessirler Allah'ın İblis ile bizzat konuştuğuna o kadar inanmışlar ki bu konuşmanın özünü kavramak için zihinlerini hayli yormuşlardır. Mesela Fahreddîn er-Râzî kendince çok önemli olan şu soruyu cevaplamaya çalışmıştır:

> Büyük peygamberlerden hiçbiri İblis'in konuştuğu kadar Allah ile konuşamamıştır. Oysa Allah Musa'yı, '*Ne zaman ki Musa belirlediğimiz vakitte geldi ve rabbi ona hitap etti.*' (7.A'râf 143)

8 17.İsrâ 63-65.

ve '*Allah Musa ile konuştu*" (4.Nisa 164) buyurmak suretiyle ona kendisiyle konuşmasından dolayı değer atfetmiştir. Allah ile konuşmak büyük bir şeref sahibi olmak anlamına geliyorsa, bu büyük şeref niçin en yüksek düzeyde İblis'e verilmiştir? Yok eğer bu büyük bir şerefe nâiliyet değilse o zaman Allah bunu niçin Musa için tam bir teşrif meyanında zikretmiştir?[9]

Râzî hikâyeyi gerçekten gerçekleşmiş bir diyaloğun aktarımı olarak telakki ettiği için ister istemez şunları da söylemek durumunda kalmıştır:

İblis'in Âdem'e secde etmekten kaçınmasından ve ona düşmanlığı sebebiyle lanetlenmesinden dolayı Âdem İblis'i çok iyi tanımasına rağmen nasıl oldu da aynı yer ve ortamda İblis'in sözüne kandı ve nasıl oldu da rabbi ve yardımcısı olarak bildiği Allah'ın sözüne kulak tıkadı? Her kim bu mesele üzerinde kafa yorarsa derin hayretlere düşer ve sonuçta kıssanın şu gerçeği vurguladığını idrak eder: Delil ne kadar açık ve güçlü olursa olsun, Allah takdir etmedikçe hiçbir fayda sağlamaz.[10]

İblis'in kıssası lafzen yorumlandığında Razî'nin ulaştığı sonuç mukadderdir. Fakat kullukla sınanma tecrübemizin startını ilâhî iradenin keyfî tasarrufuna irca etmek, dolayısıyla İblis ve Âdem'e irade ve eylem bakımından görünüşte özgür ama gerçekte mecbur olan bir rol atfetmek ve nihayet işin içinden çıkamayıp, "Ne yapalım, Allah böyle takdir buyurmuş" demek, hem insanı zavallı bir varlık durumuna düşürmekte, hem de bu dünyadaki varoluş tecrübemizi anlamsız kılmaktadır. Oysa işin gerçeği böyle olmasa gerektir. Daha açıkçası, ibadet ve ubudiyetle sınanmamızın menatı, Allah ile İblis arasında cereyan eden polemiğe indirgenebilecek kadar basit ve yüzeysel olmamalıdır. Bu sebeple, söz konusu kıssa/hikâye literal düzeyde anlaşılmamalıdır. Aksi halde İblis'in, adeta bir Bektâşî mantığıyla ürettiği şu çetin sorulara cevap bulma zarureti hâsıl olur:

İblis [meleklere]: "Ben Allah Teâlâ'nın hem benim hem insanların ilahı olduğunu, O'nun her şeyi bildiğini ve her şeye gücünün yettiğini, kudret ve meşîetinden sual olunmadığını, bir şeyi yaratmayı dilediğinde ona sadece "Ol" buyurduğunu

9 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XIV. 38.
10 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XXII. 127.

ve o şeyin vücut bulduğunu ve [nihayet] O'nun hikmet sahibi olduğunu kabul ettim. Ancak Allah'ın hikmetine ilişkin bazı sorularım var." deyince melekler, "Soruların nedir ve kaç adettir?" diye karşılık verir. Bunun üzerine İblis "yedi sorum var" der ve ekler:

1) Allah, yaratmadan önce ne yapıp edeceğimi bildiği halde beni niçin yarattı? Beni yaratmasındaki hikmet nedir?
2) İrade ve dilemesinin muktezasınca beni yarattı. Peki, Allah açısından itaatimin bir faydası, isyanımın da bir zararı olmadığı halde beni niçin kendisini bilip tanımak ve itaat etmekle mükellef kıldı? Böyle bir mükellefiyetin hikmeti nedir?
3) Beni yarattı ve mükellef kıldı. Ben de mükellefiyetim gereği O'nun [ulûhiyyetini] tanıdım ve itaat edilmesi gerektiğini anladım. Peki, öyleyse beni niçin Âdem'e secde etmekle yükümlü kıldı? Benim Allah'ı bilip tanımama hiçbir katkı sağlamadığı halde böyle bir özel teklife muhatap olmamın hikmeti nedir?
4) Beni yarattı ve genelde [kendisini bilip tanımakla] mükellef, özelde Âdem'e secde etmekle mükellef kıldı. Peki, Âdem'e secde etmeyince beni niçin lanetledi ve cennetten kovdu. "Senden başka hiçbir varlığa secde etmem" sözünden başka hiçbir günah(!) işlemediğim halde Allah'ın beni lanetleyip cennetten kovmasının hikmeti nedir?
5) Beni yarattı ve hem genel hem de özel olarak mükellef kıldı. İtaat etmeyince de lanetleyip [cennetten] kovdu. Peki, o halde beni niçin ikinci kez cennete girip Âdem'e ulaşmama ve onu vesvesemle aldatmama izin verdi? Eğer beni cennete girmekten men etseydi Âdem kesinlikle benden yana rahat eder ve orada ebedî yaşardı. Böyle olmadığına göre bu işin hikmeti nedir?
6) Beni yarattı ve hem genel hem özel olarak mükellef kıldı. Beni lanetledi ve ardından tekrar cennete girmeme müsaade etti. Kapatılması gereken hesap Âdem ile benim aramda iken niçin onun evladına beni musallat etti? Hem öyle bir musallat etme ki ben onları [insanları] beni görmedikleri yerden görüyor, onlara vesvesemle tesir ediyorum. Buna karşılık onlar sahip oldukları güç ve kuvvetle bana hiçbir şekilde etki edemiyorlar. Allah insanları kendilerini aldatacak/ayartacak bir varlığın bulunmadığı bir ontik düzlemde selim fıtrat üzere yaratsa ve onlar da tamamen itaatkâr kullar olarak yaşasaydı bu durum elbet çok daha hikmetli olurdu? Böyle olmadığına göre bu işin hikmeti nedir?
7) Tut ki bütün bunları, yani Allah'ın beni mükellef kılmasını, kendisine itaat etmeyince lanetleyip cennetten kovmasını,

cennete girmek isteyince oraya girmeme müsaade etmesini, Âdem'e ilişmeme imkân vermesini, onun evladına musallat etmesini anladım ve kabul ettim. Peki, öyleyse ben izin isteyince niçin bana mühlet verdi ve ben, "*İnsanların diriltilecekleri güne kadar bana mühlet ver*" deyince bana niçin, "*Sana belli bir vakte/kıyamet gününe kadar mühlet verildi*" diye mukabele etti? Beni şu an yok ettiği takdirde Âdem ve diğer insanların derin bir "oh" çekeceğine, âlemde kötülükten eser kalmayacağına ve dahi âlemin bekası da hayır ve güzelliklerle dolu bir nizamla kaim olduğuna göre [benden sâdır olan] kötülüklerin kol gezdiği bu âlemin mevcudiyetindeki hikmet nedir?[11]

İblis'in kıssasında lafzî manaya itibar edildiğinde bu sorulara -ki bu sorular gerçekte insanoğluna aittir-[12] verilecek yegane cevap, "Ben kâdir-i mutlak Allah olarak yapıp ettiklerimden hiç kimseye hesap vermem" şeklinde olur. Nitekim Şehristânî (ö. 548/1153) de bu pasajı aktardığı yerde Allah'ın aynen böyle bir cevap verdiğini belirtmiştir. Belli ki bu cevap Allah'ın değil, İslâmî gelenekte Allah'ı mutlak kudretle özdeşleştiren Eş'arî kelamcılarına aittir. Zira Eş'arîlere göre iyilik ve kötülük akılla değil nakille (sem'-vahiy) bilinir. Buna göre iyi ve kötü gibi değerler ancak Allah'ın beyanıyla sabit olur. Sözgelişi Allah, "zina etmek güzeldir; hırsızlık yapmak bir fazilettir" buyursaydı zina ve hırsızlık bu ilâhî beyan üzere pekâlâ hasen (güzel) olurdu. O'nun kudreti hiçbir sınır tanımadığı için, fiillerinde sebeplilik (hikmet, illet) aranmaz. Yapıp ettiklerinden hiç kimseye hesap vermediği ya da O'nu hesaba çekecek hiçbir merci bulunmadığı için, sözgelişi, cenneti hak etmiş bir mümini cehenneme atabilir. Adalet, cenneti hak edeni cennete göndermek değil Allah'tan sâdır olan fiilin kendisidir. Yani O ne yapıyorsa adalet odur.[13] Nitekim sıkı bir Eş'arî taraftarı olan Fahreddîn er-Râzî de Bakara suresindeki Âdem kıssasının tefsirinde İblis'in yukarıdaki so-

11 Ebü'l-Feth eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, Beyrut 1997, I. 23-24.

12 Mesela Alevî-Bektâşî edebiyatında Azmi Baba'ya atfedilen bir dörtlükte şu ifadeler yer alır: "Sekiz cennet yaptın sen Âdem için/Âdem'i cennetten çıkardın niçün/Adın büyük bağışla onun suçun/Buğday nene lazım harmancı mısın... Bu ve benzeri serzeniş ve sitemler için bkz. Metin Özdemir, *İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi*, İstanbul 2001, s. 39-41.

13 Ebü'l-Muzaffer Tâhir b. Muhammed el-İsferâyinî, *et-Tebsîr fi'd-Dîn*, nşr. Kemal Yûsuf el-Hût, Beyrut 1983, s. 155; Fahreddîn er-Râzî, *el-Erba'în*, nşr. A. Hicâzî es-Sekka, Kahire 1986, I. 350.

rularına cevap meyanında aynen böyle söylemektedir. Bu konuyla ilgili sözlerine, "Geçmiş ve gelecekteki tüm insanlar bir araya gelip iyilik ve kötülüğün (hüsun-kubuh) aklen bilinebilir olduğuna hükmetseler, yine de [İblis'in dile getirmiş olduğu] şüphelerden kurtulacak bir sığınak bulamazlar." ifadesiyle başlayan Râzî'ye göre bu şüpheleri bertaraf etmenin tek formülü, Allah'ın İblis'e verdiği cevaptaki, "Ben, kendisinden başka hiçbir ilah bulunmayan Allah'ım ve yaptıklarımdan dolayı sorgulanmam" cümlesinde saklıdır. Zira Allah nasıl ki vâcibü'l-vücut (varlığı zorunlu) bir varlıktır; yani varlığı kendinden olup bir başkasına muhtaç değildir; aynı şekilde fiillerinde de her türlü müessir ve müreccihten bağımsızdır. Böyle olması hasebiyle O'nun fiillerinde sebeplilik (hikmet, illet, menât) söz konusu olamaz; neyi niçin ve ne maksatla yarattığı sorgulanamaz ve hiçbir itirazda bulunulamaz. Hâsılı, Allah'ın ulûhiyyeti Mutezile'nin akıl terazisinde tartılamaz.[14]

Son cümleden Mutezile'ye cevap verme gayretinin ürünü olduğu anlaşılan bu görüş ne yaptığı ve ne yapacağı belli olmayan bir tanrı tasavvurunu telkin etmesi ve aynı zamanda mutlak cebr ve kadercilik (fatalizm) fikrini içermesi hasebiyle kabul edilemez. Kaldı ki iyilik ve kötülük (hüsun ve kubuh), esas itibariyle akılla bilinebilir bir mahiyete sahiptir. Yani adalet, ihsan, fazilet gibi kavramların hasen (güzel); zulüm, nankörlük, haksız yere adam öldürme ve yalan söyleme gibi fiillerin kabih (çirkin) olduğu, aklen zorunlu bilgilerle sübut bulur. Bu anlayışı savunmakla değerleri görecelikten kurtaran Mutezile, akıl ve dinin fiillere değer yüklemediğini, sadece onlarda mevcut olan aslî ve zâtî nitelikleri beyan ettiğini söylemiştir. Buna göre iyilik ve kötülük bir şeyin mahiyetine dâhil olup onun özsel bir vasfını teşkil eder. İlâhî adalet prensibi bunu gerektirir. Çünkü söz konusu prensibe göre insan hür iradeye sahip bir varlıktır ve bu iradesini iyilik yönünde kullanabilmesi için aklî yetisiyle iyiyi kötüden ayırt etmesi gerekir. Ayrıca aklın değerlere ilişkin bilgisinin kesin ve güvenilir bilgilerden sayılması için, bu değerlerin ait oldukları fiillerin değişmez nitelikleri olması gerekir. Kısacası, iyi veya

14 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, II. 257-258.

kötü olarak nitelendirilen bir şey, sırf Allah emredip yasakladığı için değil o şeye ait özsel bir vasıftan dolayı iyi veya kötüdür.[15] Şayet, "iyi ve kötünün illeti ilâhî emir ve nehiy olsaydı Allah insafı ve adaleti nehyettiği zaman bu iki erdemin kötü (kâbîh) olması gerekirdi. Keza, Allah yalan ve zulmü emrettiğinde bunların da iyi olması iktiza ederdi. Çünkü illet her ikisinde de aynıdır. Oysa hepimizce malumdur ki din dışı bir hayatı tercih eden insanlar (mülhitler), ilâhî yasaktan ve yasaklayandan bihaber oldukları halde zulmün ve yalanın kötü olduğunu pekâlâ bilmektedirler."[16]

Mutezile adl prensibi kapsamında insanın kendine ait fiilin yaratıcısı (muhdis) olduğu ve Allah'ın insanlara irade özgürlüğü tanıdığı fikrini de savunur. Buna göre adl prensibi insana ait kötü fiillerin sorumluluğunu Allah'tan insana havale etme amacı taşır. Çünkü ilâhî adalet, günah işleyeni cezalandırmayı, iyilik yapanı da mükâfatlandırmayı gerektirir. Diğer bir deyişle, adil olan Allah, mümine verdiği sözünde sadık olmak, kâfire yönelik azap tehdidini de tahakkuk ettirmek zorundadır. Bu ilâhî adaletin gereğidir. Ancak bu adaletin fiilen gerçekleşmesi için insanın yapıp ettiklerinde hür olması, dolayısıyla kendi fiilinden mesul tutulması gerekir. Bunun aksi düşünüldüğü, yani insanın yapıp etme kudreti nefyedildiği takdirde onun sevab ve ikâba müstehak olmasından söz edilemez. Kaldı ki yaptığı işlerde hür iradesi bulunmayan bir varlığı Allah'ın cezalandırması apaçık bir zulümdür. Hülasa, insanın özgürlüğü ile Allah'ın adaleti madenî bir paranın iki yüzü gibidir. Bunlardan birini yok saymak zorunlu olarak diğerini de yok saymayı gerektirir ve bu durum hem beşerî varlığın hem de ilâhî fiilin abesleşmesi gibi bir sonuca müncer olur.[17]

Bütün bu mülahazaların ardından bir kez daha belirtelim ki İblis'in Kur'an'daki hikâyesini temsîlî addetmek gerekir.

15 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muhît bi't-Teklîf*, nşr. Ömer es-Seyyid Azmî-Ahmed Fuâd el-Ehvânî, Kahire trs., s. 234-240; İlyas Çelebi, "Hüsün-Kubuh", *DİA*, İstanbul 1999, XIX. 61.

16 Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhü'l-Usûli'l-Hamse*, nşr. Abdülkerîm Osman, Kahire 1965, s. 311.

17 Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *el-İttticâhu'l-'Aklî fi't-Tefsîr*, Beyrut 1983, s. 215-216.

Kanaatimizce, insanın doğasında zaten mevcut olan iyilik ve kötülük dürtüsü (takva-fücur yahut hayır-şer)[18] arasındaki sürekli çatışmaya işaret eden bu hikâye ilk hitap çevresindeki kültür, bilgi ve algı düzeyine uygun şekilde kompoze edilmiş olup gerçekte sembolik ve/veya metaforik bir karaktere sahiptir. Kuşkusuz Kur'an mahz hak ve hakikattir; fakat onun bize sunduğu hakikat Allah katındaki gaybî hakikatin ancak bir görüngüsü ya da solgun bir gölgesi olabilir. Başka bir deyişle, Kur'an vahyi insan idrakinin kavrayabildiği kadar tamdır; fakat insan konuşup anlaştığı dilin, konuşma yetisinin ve kavramlarının yetersizlikleriyle malül bir varlıktır. Bu yüzden, Allah insana hitap ederken, bizim iyiliğimizi isteyen Melek ve bizi kötüye sevk eden Şeytan gibi kavramlar kullanır. İblis ve/veya Şeytan aslında bir metafordur. Onun ne yapıp ettiğini biz ancak psikolojik deneyimlerle anlarız. İblis'in Âdem'e secde etmeyi reddetmesiyle ilgili hikâye, aklın emirlerine boyun eğme tutkusunu reddetmenin bir metaforu olarak da anlaşılabilir. İblis insanı Allah'tan uzak tutan ve gerçekte bizim kendi günahımızdan ibaret olan mânianın kişileştirilmesidir.

Kaldı ki İblis'in hikâyesi Kur'an'a özgü de değildir. Çünkü buna benzer hikâyeler kadim Mezopotamya'daki mitoloji edebiyatının yanısıra Yahudi ve Hıristiyan geleneğinde de mevcuttur. Mesela Hıristiyan kültürüne ait bir metinde geçen hikâyeye göre Mikail melekleri Âdem'e secde etmeye çağırır. Fakat İblis Âdem'in kendisinden daha aşağı ve daha toy bir varlık olduğunu ileri sürer ve yandaşlarıyla birlikte secdeyi reddeder. Bunun üzerine İblis ve yandaşları yeryüzüne sürülür. Yine Hıristiyan geleneğine ait bir hikâyeye göre Allah Âdem'e bütün mahlûkat üzerinde hâkimiyet bahşeder. Bunun üzerine tüm melekler ona secde eder; fakat İblis onu kıskanır ve "Aslında onun bana secde etmesi gerekir; çünkü ben ışık ve havayım; hâlbuki o sadece topraktır" diyerek secdeyi reddeder. Bu küstah tavrı yüzünden yandaşlarıyla birlikte cennetten kovulur ve o zamandan itibaren şeytan, cin vb. adlarla tesmiye olunur.[19]

18 91.Şems 8.
19 Bkz. A.J. Wensinck, "İblis", *İA*, İstanbul 1993, V/II. 691.

İblis ve Şeytan Kelimelerinin Kökeni

Kur'an'da İblis kelimesi onbir ayette geçer.[20] Bu ayetlerin tümünde tekil olarak zikredilen kelimenin kökeni tartışmalıdır. Müfessirlerin ekseriyetine göre gayri munsarif bir kelime olan İblis Arapça'da "ümit kesmek" anlamına gelen *iblâs* kökünden türetilmiş bir isimdir.[21] Buna karşılık Ebû Ubeyde, İbnü'l-Enbârî ve Zeccâc gibi bazı filolog müfessirler kelimenin Arapça kökenli olmadığını söylemişlerdir.[22] Batılı bazı araştırmacılara göre ise bu isim "karşı çıkmak", "engellemek" yahut "suçlamak" anlamına gelen İbranca bir kelime kökünden türetilmiştir. Jeffrey Burton Russel'e göre Hz. Muhammed'in muhtemelen Aramca konuşan Hıristiyanlardan öğrendiği İblis kelimesi[23] Yunanca'ya "hasım" anlamına gelen *diabolos* sözcüğüyle çevrilmiş, oradan Latince'ye *diabolus*, Almanca'ya *teufel* ve İngilizce'ye de *devil* sözcükleriyle aktarılmıştır. Bu kelime esas itibariyle "rakip" anlamına gelir ve bu aslî anlamıyla Tanah'ta birkaç kez cins isim olarak geçer.[24]

Kur'an'da kimi zaman İblis'e, kimi zaman da şer üreten tüm cin ve insanlara atfen kullanılan başka bir isim daha vardır: Şeytan (çoğulu: Şeyâtîn). Batılı bazı araştırmacılara göre kelimenin tarihsel ve dilsel kökeni İslam öncesi Yahudi ve Arap kaynaklarına uzanmaktadır. Buna göre kelime "habîs" (kötü) anlamında İbranca kökenli, "insanüstü varlık" anlamında da Arapça kökenli olmalıdır.[25] Müslüman dilciler Kur'an'da genellikle insanları aldatma ve ayartma ile bağlantılı olarak İblis'ten daha sık geçen şeytan kelimesinin kökenine dair iki ihtimal üzerinde durmuşlardır. İlkine göre şeytan, "uzak" veya "ırak olmak" anlamındaki *ş-t-n* kelimesinden tü-

20 Bkz. 2.Bakara 34, 7.A'râf 11, 15.Hicr 31-32, 17.İsrâ 61, 18.Kehf 50, 20.Tâ-hâ 116, 26.Şuarâ 95, 34.ebe' 20, 38.Sâd 74-75.

21 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, I. 264-265; Kurtubî, *el-Câmi'*, I. 203.

22 İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, I. 65; Ebû İshâk ez-Zeccâc, *Ma'âni'l-Kur'ân ve İ'râbuh*, Beyrut 1988, I. 114.

23 Jeffery Burton Russel, *Lucifer: Orta Çağda Şeytan*, çev. Ahmet Fethi, İstanbul 2000, s. 58.

24 Jeffrey Burton Russel, *Şeytan: Antikiteden İlkel Hıristiyanlığa Kötülük*, çev. Nuri Plümer, İstanbul 1999, s. 219. Tanah'taki atıflar için ayrıca bkz. I. Samuel: 29/24; II. Samuel: 19/22; I. Krallar: 5/4; Mezmurlar: 109/6.

25 Gerald Messadie, *Şeytanın Genel Tarihi*, çev. Işık Ergüden, İstanbul 1998, s. 500.

retilmiş ve hayırdan yahut ilâhî rahmetten uzak manasında özel isim olmuştur. Kur'an'da şeytanın sıfatı olarak geçen ve "kovulmuş" anlamına gelen *racîm* kelimesi bu ihtimali güçlendirmektedir. İkinci ihtimale göre ise kelime "yanmak" veya "öfke ateşiyle yanıp tutuşmak" anlamındaki *ş-y-t* kökünden türetilmiştir. Bu ihtimal şeytanın ateşten yaratılmış olduğunu bildiren ayetlerle teyit edilmiştir. Ancak Mecdüddîn İbnü'l-Esîr (ö. 606/1210) ilk ihtimalin daha doğru olduğuna dikkat çekmiştir.[26]

Şeytan İslâm öncesi Arap toplumunda mevcut olan bir kavramdır. Zira ilgili kaynaklarda cahiliye döneminde şeytanların erkek ve dişisinin bulunduğuna ilişkin bir inancın mevcudiyetine işaret edilmiş; ayrıca Cessâse Hadisi diye bilinen bir rivayette, dişi bir şeytan olduğu düşünülen, vücudu kıllarla kaplı olan çok garip bir yaratıktan söz edilmiştir. Yine cahiliye döneminde Araplar, kan damarlarını kesmeden hayvan boğazlamayı, "şeytan yarması" diye nitelendirmişlerdir.[27]

Şeytanın Kur'an'da hem insanlar hem cinlere ait bir sıfat olması ve çok kere çoğul şekliyle kullanılması, bunun nesnel gerçekliği bulunan bir varlığa işaret etmekten ziyade, soyut kötücül güçleri ve/veya kötülük üreten çeşitli unsur ve faktörleri imlediğini düşündürtmektedir. Ebû Ubeyde'nin (ö. 209/824[?]), "cin, insan ve hayvan türünden bütün azgın varlıkların ortak ismi" olarak tanımladığı şeytan, aynı zamanda insandaki her türlü kötü huy için de kullanılan bir isimdir. Nitekim bir hadiste, "Kıskançlık şeytandır, öfke şeytandır" (*el-hasedü şeytânun ve'l-ğadabu şeytânun*) ifadesine yer verilmiştir.[28]

Ebû Hilâl el-Askerî'nin (ö. 400/1009'dan sonra) şu izahı da şeytanın aslında bir kötülük imgesi olduğuna işaret etmektedir:

26 Mecdüddîn İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye fî Ğarîbi'l-Hadîs*, Beyrut trs., II. 475.

27 Ali Osman Ateş, *Kur'an ve Hadislere Göre Şeytan*, İstanbul 1996, s. 104-195. İlgili hadisler için ayrıca bkz. Müslim, "Fiten" 119; Ebû Dâvûd, "Edâhî" 17.

28 Mecdüddîn el-Fîrûzâbâdî, *Besâiru Zevi't-Temyîz*, Beyrut trs., III. 319-320.

> Şeytan, gözle görülmeyen bir kötücüllüktür. Bu yüzden, şer üreten insana şeytan denilir ama bu tür bir insan cinnî olarak nitelendirilmez. Çünkü şeytan lafzı kötülük manası içerir. Oysa cinnî sadece gizli oluşu ifade eder. Bu nedenle, 'Allah şeytanı lanetledi' denildiği halde, 'Allah cini lanetledi' şeklinde bir ifade kullanılmaz. Çünkü cin bir cins isimdir, şeytan ise bir sıfattır.[29]

Bazı müfessirler İblis'in isyan etmesinin bir sonucu olarak şeytan adını aldığını, bazıları ise Allah ile ilişkisinde İblis adının, insanlarla ilişkisinde ise şeytan sıfatının kullanıldığını ileri sürmüşlerdir. Buna göre İblis ve Şeytan aynı varlığa delalet etmektedir. Nitekim 2.Bakara 34. ayette Allah'ın secde emrine karşı gelen varlığın ismi İblis olarak geçmekte, aynı surenin 36. ayetinde ise Âdem ve eşinin cennetten kovulmasına vesile olan varlığın adı Şeytan olarak zikredilmektedir. Sonuç olarak, İblis ve Şeytan, bilincimizin dışında algılanan düşman ya da kötücül bir gücün veyahut yıkıcılığın kişileştirilmesi, nesnelleştirilmesidir. Buradaki kişileştirmenin insan tarafından algılanabilen somut bir karşılığı olmasa da kötülüğün ontik gerçekliğini inkâr etmek mümkün değildir. Bu itibarla, şeytan eski moda bir figür değil insan ruhunda kendisini hissettiren etkin ve sürekli bir güç olgusudur.[30] Kur'an'daki kıssa ise bu olgunun mitik bir dil dizgesi içinde betimlenişinden ibaret olsa gerektir.

İblis'in Mahiyeti

Kur'an'daki anlatının zahirine göre İblis nesnel gerçekliği bulunan bir varlıktır. Ancak onun ontik hüviyeti çok açık değildir. Gerçi 18.Kehf 50. ayette İblis'in cinlerden olduğu belirtilir. Ancak Allah-İblis diyaloğunun aktarıldığı bütün pasajlarda onun Âdem'e saygı göstermemesi Allah'ın meleklere yönelik emriyle aynı bağlamda söz konusu edilmektedir. Buradan hareketle denebilir ki İblis aslında bir melektir. Fakat İblis'in ateşten yaratıldığını bildiren ayetler (7.Â'râf 12; 38.Sâd 76) ile cinlerin ahlâkî ikircikliğine mukabil meleklerin günahsız oldukları ve Allah'ın emirlerini harfiyen yerine

29 Ebû Hilâl el-Askerî, *el-Furûku'l-Luğaviyye*, Beyrut 2000, s. 309.
30 Russel, *Şeytan*, s. 32-33.

getirdikleri dikkate alındığında onun bir melek olmadığı sonucuna ulaşılır. Bununla birlikte meleklerin "nûr"dan (ışık) cinlerin "nâr"dan (ateş) -ki bu iki kelime hem fonetik hem de etimoloji bakımından birbiriyle ilişkilidir- yaratıldığına ilişkin bilgiler esas alındığında, ontik bir hısımlıktan söz edilebilirse de problem yine de tam olarak çözümlenmiş olmaz. Çünkü Abduh ve Reşid Rıza'nın da dikkat çektikleri gibi, melekler ile cinleri özsel olarak birbirinden tefrik-temyiz etmemizi mümkün kılacak bir delile sahip değiliz.[31] Nitekim Yunan-Roma felsefesi, Yahudilik ve Hıristiyanlıkta olduğu gibi İslam'da da çeşitli ruhlar ve ruhânî varlıklar arasındaki ilişkiler oldukça bulanıktır.[32]

Buna mukabil çoğunluk İslam uleması İblis'in melek taifesinden olduğu kanaatindedir.[33] İbn Abbas'a isnat edilen bir rivayete göre onun gerçek adı Azâzîl'dir. Başlangıçta dört kanatlı büyük bir melek iken Allah'ın emrine karşı çıktıktan sonra bu konumunu kaybetmiş ve "Şeytan" diye adlandırılmıştır. Sahabe ve tâbiûnden gelen rivayetler arasında İblis'in asıl isminin Hâris olduğu, cennette bekçilik yaptığı, dünya semasında görevli meleklerin reisi olduğu yahut yeryüzünde meskûn bulunan cinlerden biri olduğu ve gençlik çağında Allah tarafından gönderilen azap meleklerince esir alınarak göklere götürüldüğü, Allah tarafından cinlere hakem veya yönetici tayin edildiği ve bu görevini bin yıl sürdürdüğü, sonra gurura kapılıp bin yıl boyunca cinler arasında fesat çıkardığı, Allah'ın cinleri yok eden bir ateş göndermesinin ardından İblis'in göğe iltica ettiği ve Âdem'in yaratılışına kadar çok sâdık bir kul olarak kaldığı, meleklerin en çalışkanı ve en bilgilisi olduğu, bu nedenle gökyüzü ile yeryüzündeki tüm varlıkları sevk ve idare ettiği, nihayet bütün bu üstün meziyetlerinden dolayı kibre kapılarak Allah'ın emrine karşı geldiği ve böylece rabbinin rahmetinden kovulmuş bir şeytan sıfatıyla mânevî-rûhânî âlemden yeryüzüne sürüldüğü yolunda da bilgiler mevcuttur.[34]

31 Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, I. 220.
32 Russel, *Lucifer*, s. 61-62.
33 Ebû Muhammed İbn Atiyye, *el-Muharrerü'l-Vecîz*, Beyrut 2001, I. 124.
34 Bkz. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, II. 262-264; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ân*, I. 75-77; a. mlf, *el-Bidâye*, I. 61 vd.

İblis'in bidayette yüksek rütbeli bir melek olduğuna inananlara göre "*İblis cinlerdendi*" ifadesini içeren 18.Kehf 50. ayet onun asıl tabiatının bir melek olduğunu nakzetmez. Şöyle ki İbn Abbas'a göre İblis aslında melek familyası içinde yer alan bir kabileye mensuptur. Cin diye adlandırılan bu kabile zehirli ateşten, diğer melekler ise nurdan yaratılmıştır.[35] Dolayısıyla melekler ve cinler, hısımlık dereceleri tam olarak bilinmemekle birlikte en azından soyut-ruhani varlıklar olması hasebiyle birbirine yakındırlar. Nitekim nâr ve nûr arasındaki benzerlik de bu yakınlığa işaret etmekte, ayrıca "cin" kelimesinin en genel çerçevede "gözle görülemeyen gayri maddî varlık" anlamına gelmesi melek ve cin arasındaki bir diğer ortak yönü imlemekte ve muhtemelen bu sebeple İblis 2.Bakara 34. ayette meleklere hitap bağlamında zikredilmektedir.[36]

Ne var ki İslam âlimleri cinlerin son tahlilde meleklerden ayrı olduğuna dikkat çekerek cin kelimesinin insan ve meleklerden ayrı bir varlık türünün, yani duyularla idrak edilemeyen, insanlar gibi hür irade sahibi olan, ilâhî emirlere uymakla mükellef kılınan bir varlık türünün genel adı olarak kullanılması gerektiğini belirtmişlerdir. Bilindiği gibi muhtelif ayetlerde cinlerin dumansız ateşten (yalım, yalaz, alaz) yaratıldığı bildirilmiştir.[37] 15.Hicr 27. ayette ise cinlerin insanın varlık âlemine çıkmasından önceki bir zamanda zehirli ateşten yaratıldığı belirtilmiştir. Bu beyanlar son devirdeki bazı Müslüman araştırmaları, cinlerin mahiyet itibariyle karbon asidinden, ışınlardan, enerjiden, ufolardan yahut mikroplardan ibaret olduğuna ilişkin birtakım varsayımlarda bulunmaya sevk etmiştir.[38]

Haddizatında cin, Sümer uygarlığından bu yana farklı isimlendirmeler altında varlığını sürdüren bir kavramdır. İslam öncesi çeşitli din ve kültürlerde *edimmu, utukku, daimon-demon, genius, kuei, deva, kara neme-yek, leviathan, dibbuk*

35 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, II. 261; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ân*, I. 75.
36 Bu yöndeki görüşler için bkz. İbn Atiyye, *el-Muharrerü'l-Vecîz*, I. 125; Râğıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 139; Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, II. 233-235, XXI. 137.
37 7.A'râf 12; 38.Sâd 76; 55.Rahmân 15.
38 A. Saim Kılavuz, "Cin", *DİA*, İstanbul 1993, VIII. 9.

gibi farklı isimlerle anılan cinler İslam öncesi Arap toplumunda da çok yaygın bir inanışa mevzu teşkil ediyordu. Bu inanca göre bazı taşlar ve ağaçlarda, kuyu, mağara ve benzeri yerlerde insan hayatına tesir eden varlıklar mevcut idi. Ruhlar âleminin iyi ve faydalı olanlarını melekler ile cinlerin bir kısmı, kötü ve zararlı olanlarını da şeytanlar ve cinlerin diğer kısmı teşkil ediyordu. Cahiliye dönemi Arapları cinleri yeryüzünde oturan ilahlar olarak kabul ediyor, birçok olayın onlar tarafından gerçekleştirildiğine inanıyorlardı. Ayrıca Allah ile cinler arasında nesep bağı kuruyor, cinleri Allah'a ortak koşuyorlardı. Yine cahilî Arap kültüründe cinlerin de kabile ve gruplar hâlinde yaşadıklarına, birbirleriyle savaştıklarına, fırtına gibi bazı tabiat olaylarının cinlerden kaynaklandığına inanılıyordu. Ayrıca cinlerin insanları öldürdükleri, bazı cinlerin ise insanlara yardım ettikleri ve hatta cinlerle evlenen insanlar olduğu düşünülüyordu. Bütün bunların yanında cinlerin yılan başta olmak üzere çeşitli hayvanların suretine büründüklerine, genellikle karanlık ve izbe yerlerde yaşadıklarına, insanlar gibi yiyip içtiklerine, hastalıkların onlardan kaynaklandığına ve nihayet delilerin cinlerin istilasına uğramış kişiler olduklarına inanılıyordu.[39]

Cinlerle ilgili bu inanışların hemen tamamıyla Anadolu Türk-İslam kültüründe de mevcut olması çok manidardır. Oysa Kur'an'da cin kavramı daha ziyade dinî-ahlâkî bir çerçevede ele alınmış ve bu bağlamda cinlerin de insanlar gibi Allah'a kulluk etmeleri için yaratıldıkları, kendilerine peygamber gönderildiği ve fakat bir kısmının küfrü tercih ettiği bildirilmiştir.[40] Bunun yanında, ilk hitap çevresindeki insanlarca bilinen kimi efsaneleri hatırlatmak maksadıyla da cinlerden söz edilmiş, ayrıca gökten haber çalma meselesinde olduğu gibi, bazı ayetlerde de cahilî Arap kültürünün cinler hakkındaki birtakım yanlış inançları tashih edilmiştir. Buna mukabil cinlerle ilgili hadis-

39 Geniş bilgi için bkz. Mahmûd Şükrî el-Âlûsî, *Bulûğü'l-Ereb fî Ma'rifeti Ahvâlil-'Arab*, Beyrut 1314, II. 340-369; Cevâd Ali, *el-Mufassal fî Târihi'l-'Arab Kable'l-İslâm*, Bağdat 1380, VI. 705-754; Ali Osman Ateş, *Kur'an ve Hadislere Göre Cinler ve Büyü*, İstanbul 2003, s. 21-26; M. Süreyya Şahin, "Cin", *DİA*, İstanbul 1993, VIII. 5-8.

40 Cinlerin özellikleriyle ilgili ayetlerin yorumu için bkz. Süleyman Ateş, *İnsan ve İnsanüstü*, İstanbul 1985, s. 37-42.

lerde İslam öncesi Arap kültürüne ait birçok inanışa yer verilmiştir. Daha açıkçası, her insanın yanında bir cin bulunduğu, cinlerin şekil değiştirdiği, müminin namazını bozmaya çalışan cinlerin olduğu, hatta Hz. Peygamber'in namaz bozmaya çalışan bir cini yakaladığı ve onu ashaba göstermek için bir yere bağlamak istediği, ancak bu kararından her nedense vazgeçtiği, bir cinin meşaleyle Hz. Peygamber'in yüzünü dağlamak istediği, Nusaybin cinlerinin Hz. Peygamber'e bir heyet gönderdikleri, evlerdeki çöplerin cinlerin toplantı salonu mesabesinde olduğu, cinlerin de evlenip çoluk çocuğa karıştıkları gibi bilgiler[41] kısmen de olsa İslâm öncesi Arap kültüründeki cin telakkisini yansıtmaktadır.

Diğer taraftan özellikle İblis'in kimliğiyle ilgili tefsir rivayetlerindeki bilgiler de de büyük ölçüde Yahudi ve Hıristiyan kültüründen tedarik edilmiştir. Mesela İblis'in asıl adının Azâzîl olduğuna ilişkin bilgi aslında Yahudi geleneğine aittir. Zira Kur'an'da ve muteber hadis kitaplarında zikredilemeyen Azâzil (Azâzil) kelimesi İbranca'da "Tanrının kuvvet verdiği" anlamına gelmekte ve bu konuyla ilgili en eski rivayet, mevsuk sayılmayan Enoch (Hanok veya İdris) kitabında yer almaktadır. Bu rivayette Azâzil ismi insan türünden olan kızların güzelliğine kapılarak yeryüzüne inen iki yüz meleğin reisleri arasında zikredilmektedir. Muhtemelen bu hikâye Tekvin'in altıncı babındaki "Allah'ın Oğulları" anlatısıyla ilgilidir. Bu anlatıya göre insan türünden olan kızlar ile birleşmelerinden peyda olan devlerin (Nefilim) yeryüzüne saçtıkları kötülükler yüzünden tufan suları dünyayı kaplamadan önce Allah bu melekleri cezalandırmış, bu arada Azâzil'in ellerini ve ayaklarını büyük meleklerden Rafael'e bağlatarak Dudael'deki bir çukura attırmıştır. Yahudiler arasında mevcut olup İsrâiliyyât edebiyatı vasıtasıyla cahiliye dönemi Arapları arasında da yayılan, karanlık gecelerde yolculara türlü eziyetler eden sayısız çöl cinlerinden birinin Azâzil olduğuna dair inanış da muhtemelen yine bu kıssaya dayanmaktadır.[42]

41 Bkz. Ateş, *Cinler ve Büyü*, s. 41 vd.

42 G. Vajda, "Azāzīl", *The Encyclopaedia of Islam (EI²)*, new edition, E.J. Brill, Leiden 1979, I. 811; Russel, *Şeytan*, s. 221-224; A. Cami Baykurt, "Azâzîl", *İA*, İstanbul 1993, II. 90; Salih Tuğ, "Azâzel", *DİA*, İstanbul 1991, IV. 312.

Özetle İblis, Azâzil ya da Mastema, Yahudi kültüründe Bene-ha-elohimden (Tanrı'nın oğulları) biridir ve dolaylı da olsa Tanrı'nın bir tezahürüdür. Bene-ha-elohim Tanrı'nın panteonunu oluşturur. Ancak bu panteondaki meleklerden bazıları cismanî arzu ve gurur nedeniyle günah işlemişler ve bu yüzden cennetten sürgün edilmişlerdir. Daha sonra günahlarının cezasını çekmek üzere derin çukurlara atılmışlar ve böylece ya yeryüzünde (toprağın altında) ya da göklerin karanlıklarında tutsak edilmişlerdir. Bu günahkâr melekler yalnızca günah işlemekle kalmazlar, aynı zamanda insanlığı da günah işlemeye kışkırtırlar. Kimi zaman bütün günahlar sürgündeki meleklerin lideri olan Azâzil'e atfedilir. Tanrı Yehova ona dünya üzerindeki kötülüklerini sürdürme hakkı tanımıştır. Buna göre Azâzil ilâhî rızadan ne denli uzak görünürse görünsün, son kertede Tanrı'nın hizmetkârı ve silahı olup O'nun bir yönünü temsil etmektedir.[43]

İblis'in Azma Sebebi veya Azdırma Fiilinin Gerçek Faili

İblis'in hikâyesiyle ilgili ayetler literal düzeyde yorumlandığında karşımıza çıkan temel problemlerden biri, 7.A'râf 16 (*fe-bimâ ağveytenî*) ve 15.Hicr 39. (*rabbi bi-mâ ağveytenî*) ayetlerde geçen "iğvâ" (azdırma, saptırma) fiilinin gerçekte kime ait olduğu meselesidir. İblis'in sözüne bakılırsa azdırma/saptırma fiilinin faili Allah'tır. Buna göre İblis'in azmama gibi bir şansı hiç olmamıştır denebilir. Sünnî ve bilhassa Eş'arî müfessirler ilgili ayetleri zahirî manasına hamlettiklerinden İblis'in Allah tarafından bir piyon olarak kullanıldığı fikrini teyit eden yorumlar üretmekte hiçbir sakınca görmemişlerdir. Mesela, Fahreddîn er-Râzî (ö. 606/1210) İblis'in, "*[Rabbim,] beni azdırmana karşılık*" sözünü tefsir ederken şunları söylemiştir:

> Bilmelisin ki biz bu ayette geçen *iğvâ* kelimesiyle "saptırmak" anlamının kastedildiğini söylemekle mübalağa etmiş olmuyoruz. Çünkü bizim sözümüzün özü İblis'in hüccet mesabesindeki sözüne râcidir. Biz, İblis'i saptıranın Allah Teâlâ olduğu hususunda birtakım aklî deliller de sunabiliriz. Şöyle ki hareket eden varlığın bir muharriki, sakin olan varlığın bir

43 Russel, *Şeytan*, s. 229.

durdurucusu ve hidayete ermiş olanın bir hidayet edicisi bulunduğuna göre doğru yoldan sapan bir varlığın da mutlaka bir saptırıcısının bulunması gerekir. İblis azıp saptığına göre onu saptıran birinin bulunması gerekir. Onu saptıran ya bizzat kendisi, ya başka bir mahlûk ya da Allah'tır. Birinci şık yanlıştır. Çünkü aklı başında bir varlık, bile bile azgınlık ve sapkınlığı tercih etmez. İkinci seçenek de yanlıştır. Aksi halde teselsül ve/veya fasit döngü kaçınılmaz olur. Doğru seçenek üçüncüsüdür. [Yani İblis'i azdırıp saptıran Allah'tır]. Vallâhu a'lem.[44]

Kurtubî de (ö. 671/1273) buna benzer şekilde şunları dile getirmiştir: "Ehl-i Sünnet'in görüşü şudur: Allah onu [İblis'i] saptırmış ve onda küfrü yaratmıştır. Bu yüzden iğvâ (azdırma-saptırma) fiili Allah'a nisbet edilmiştir ki doğrusu da budur. Çünkü varlık âleminde Allah'ın mahlûku olmayan ve O'nun iradesinden sudûr etmeyen hiçbir şey yoktur. İmâmiyye, Kaderiye (Mutezile) ve diğer bazı mezhepler bu görüşe karşı çıktılar. Ne var ki onlar, akıl hocaları İblis'in kendilerine tezyin ettiği her konuda ona itaat ettikleri halde bu meselede itaatten çark ederek şöyle dediler: İblis yanlış yapmıştır. Her ne kadar 'azdırma' fiilini rabbine nisbet etmiş olsa da -ki Allah bundan münezzehtir- o bilerek isteyerek yanlışa sapmıştır. Söz konusu mezheplerin bu iddiasına şöyle cevap verilir: Tut ki İblis bilerek ve isteyerek hata yaptı; peki mükerrem ve masum bir peygamber olan Nuh'un (a.s.) halkına söylemiş olduğu şu söz hakkında ne demeli: "*Eğer Allah sizi azdırmak (iğvâ) istiyorsa ben size öğüt vermek istesem de, öğüdümden sizin için hiçbir fayda hâsıl olmaz. O sizin rabbinizdir ve sonunda O'nun huzuruna çıkarılacaksınız.*" (11.Hûd 34). Bir rivayete göre Mescid-i Haram'da Tâvus'un yanına kaderi reddetmekle itham edilen ve büyük fıkıhçılar arasında gösterilen bir adam gelir. Adam meclise gelip oturunca Tâvus ona, 'Ayağa kalkıyor musun yoksa kaldırılıyor musun? [Yani sen yapıp ettiklerinde gerçek özne misin yoksa nesne misin?]' diye sorar [ve bu söz üzerine adam ayağa kalkar.] O sırada Tâvus'a, 'Sen bu soruyu fakih bir adama mı soruyorsun?!' denir. Bunun üzerine Tâvus, 'İblis bu adamdan daha fakih olduğu halde, '*Rabbim*

44 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XIV. 40.

beni azdırmana karşılık' dedi. Bu adam ise, 'Kendimi azdıran-saptıran benim' diyor."[45]

Görüldüğü gibi kıssayı zahirî anlamına hamleden Sünnî müfessirlere göre İblis'i azdıran fail bizzat Allah'tır. Nasıl olmasın ki, Allah mutlak güç ve kudretle özdeş bir varlıktır. Bu anlayış Allah'ı bağlayan hiçbir ahlâkî ilkenin bulunmadığını, dolayısıyla O'nun -İblis örneğinde olduğu gibi- dilediği her şeyi yapmakta serbest olduğunu varsayar. Bu konuda ahlâkîliği ön planda tutan Mutezilî gelenek ise Allah'ı her türlü çirkin fiilden tenzih etmek gerektiği prensibinden hareketle yukarıdaki yoruma şiddetle karşı çıkar. Nitekim Zemahşerî (ö. 538/1143), Tâvus'a isnat edilen rivayetin bir düzmece olduğuna dikkat çektikten sonra Mücbira (Fatalistler) olarak tavsif ettiği Ehl-i Sünnet'in (Eş'arîyye) "azdırmak" ve "hakikatten saptırmak" gibi son derece çirkin fiilleri Allah'a izafe edecek ve Hz. Peygamber, sahabe ve tâbiûn ulemâsı adına birçok iftira üretecek kadar gözü dönmüş olduğunu söyler.[46]

Mutezilî âlimlere göre "*Rabbim beni azdırmana karşılık*" ifadesi Allah'ın değil İblis'in sözüdür. İblis inkâr ve cehaletin Allah tarafından yaratıldığına inandığı için böyle söylemiş olabilir ama onun bu sözü kesinlikle hüccet değildir. Bir başka tenzihçi yoruma göre İblis'teki azgınlık ve sapkınlık Allah'ın Âdem'e secde emriyle birlikte zuhur etmiştir. Dolayısıyla "iğvâ" (azdırma/saptırma) fiili, azgınlığın ortaya çıkması manasında Allah'a izafe edilmiştir. Nitekim "Seni dövmemi gerektiren bir hareket yapma!" anlamında, "Beni sana dayak atmaya zorlama" demek de tıpkı bunun gibidir. Bir diğer yoruma göre ise buradaki iğvâ "helak etmek" manasındadır. 11.Hûd 34. ayetteki, "*Eğer Allah sizi azdırmak (iğvâ) istiyorsa*" ifadesinde geçen iğvâ da yine aynı anlamdadır.[47] Sonuç itibariyle, bütün bu Mutezilî yorumlar da İblis'in hikâyesini lafzî manaya hamleden bir anlayışın ürünüdür; ama en azından Sünnî yorumdan daha makuldür.

45 Kurtubî, *el-Câmi'*, VII. 113.
46 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II. 70.
47 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XIV. 40.

İblis, Kötülük ve Teodise Sorunu

Kötülük sorunu Yahudilik ve Hıristiyanlıkta olduğu gibi İslam'da da içkin ve yaygın bir sorun olmakla birlikte her üç dinî gelenekte de kötülüğün tanımı ve buna bağlı olarak kaynağı ve gerçek mahiyeti gibi temel konularda farklı yaklaşımlar mevcuttur. Bu farklılık aslında kötülüğün algılanışından kaynaklanmakta, bu yüzden tatmin edici bir biçimde tanımlanamamaktadır. Haddizatında kötülük insan tarafından nasıl algılanıyorsa öyledir. Yine kötülük hiçbir zaman soyut değildir ve bu yüzden insanın çektiği acı temelinde kavranması gerekir. Bu bakımdan, "kötülük aslında iyiliğin yokluğu ya da hiçliktir" gibi sükseli mülahazaların en azından bizim için dikkate alınacak bir tarafı yoktur. Çünkü kötülük, Russel'in deyişiyle, gerçek ve dolaysız olup[48] esas itibariyle hissedebilen ya da acı duyan bir varlığın incitilmesidir. Burada önemli olan, acının kendisidir. Kötülük dolaysız bir biçimde zihin tarafından kavranır ve yine dolaysız bir biçimde duyusal olarak yaşanır. Kötülüğün varlığı bunun dışında bir kanıt gerektirmez.[49]

Kötülük çoğu toplumda amaçlı bir güç olarak algılanmasına koşut olarak kişileştirilir. Galip ihtimalle bu tür bir kişileştirme olan İblis ya da Şeytan, Kur'an'daki hikâyenin zahirine göre kutsalın bir tezahürü ve/veya tanrısalın bir parçası olarak karşımıza çıkar. Bu noktada çözümü zor birkaç sorun tebarüz eder. Birinci soru/sorun, insanlığın ilk günahından büyük ölçüde Şeytan mı sorumludur, yoksa onun zorunlu olmayan dolaylı bir rolü mü vardır? Bundan daha çetin bir başka sorun ise İblis ya da Şeytan'ın temsil ettiği kötülüğün ne ölçüde ilâhî planın bir parçası olduğudur. Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam dini için kötülük sorununun en yakıcı tarafı Tanrı'nın gücünü ve iyiliğini kötülüğün varlığıyla bağdaştırmaktır. Bu felsefi açıdan da çok anlamlı bir dilemma olup ateizmin en temel gerekçesini oluşturur. Şöyle ki: 1) Tanrı mutlak kudret sahibidir. Dolayısıyla içinde kötülük bulunmayan bir kozmos yaratma kudretine de sahiptir. 2) Tanrı

48 Russel, *Lucifer*, s. 13.
49 Russel, *Şeytan*, s. 11.

hep iyidir ve bu yüzden kötülüğün mevcut olmadığı bir kozmos yaratmak ister. 3) Bu nedenle kötülük var olmaz. 4) Oysa kozmos kötülük içinde yüzmektedir. 5) Öyleyse tanrı diye bir varlık yoktur.[50]

Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam, her şeye kâdir ve her şeyi bilen bir tek Tanrı'da ısrar eder. Özellikle İslam inancına göre Allah'ın mutlak kudreti her şeyi kapsayıcıdır. O'nun iradesi dışında hiçbir şey gerçekleşmez. Öyleyse hayrın yanı sıra şer, acı ve ıstırap da Allah'tandır. İşte tam bu noktada ceza ve belâ (sınama-imtihan) Kur'an'ın acı ve ıstırabı Allah'ın merhametiyle uzlaştırmanın iki yolu olarak karşımıza çıkar. Istırap günahlarımızın bir cezasıdır. Allah rahmândır, rahîmdir ama aynı zamanda adildir. Günahkârın acı çekmesi adl-i ilâhînin gereğidir. Hayatlarını Tanrı'ya adayanlar bile bir imtihan olarak dünyevî ıstıraba katlanmak zorundadır. Istıraba en uygun yanıt İslam'dır, yani tam bir teslimiyet, boyun eğme ve sabırdır.[51] Çünkü Allah insanlara bu dünyada cennet sözü vermemekte, tam tersine imtihanın çok çetin olduğuna dikkat çekmektedir. Yani, "*Biz sizi kâh ölüm ve ölüm korkusuyla, kâh açlıkla, kâh dünya malının, canın ve alınteri ürünlerin/kazanımların kaybı ile elbet sınayacağız*" (2.Bakara 155) demekte ve bu ayetin sonunda, bütün bu zorluklara sabredenlerin müjdelenmesini salık vermektedir.[52]

Diğer taraftan Allah nesneler dünyasında kötülüğe razı olmasa da sanki göz yummaktadır. Niçin? İmtihanın tam anlamıyla bir imtihan olması için. İşte bu imtihan esprisi İblis ve Şeytan'la kişileştirilen kötülüğün aslında ilâhî planın bir parçası olduğunu ima eder. Bununla birlikte, Kur'an'a göre hiç kimse İblis'in/Şeytan'ın yaptırdığını ileri sürerek kendi suçuna mazeret üretemez. Çünkü Şeytan'ın yalnızca ayartma gücü vardır, icbar etme gücü yoktur. Bütün bunlara rağmen sınırsız kudret ve merhamet sahibi bir tanrının yenildiği bir dünyada merkezî kötülüğün doğası sorunu yine de tam olarak çözülebilmiş değildir. Bu noktada Müslümanların

50 Russel, *Lucifer*, s. 413.
51 Russel, *Lucifer*, s. 57-58.
52 Geniş bilgi için bkz. Lütfullah Cebeci, *Kur'an'da Şer Problemi*, Ankara 1985, s. 67 vd.

eğilimi ya Tanrı'nın mutlak kudretini vurgulamak için iyiliğini sınırlamak (Sünnîlik-Eş'arîlik) veya iyilik ve adaletine toz kondurmamak için kadir-i mutlaklığını sınırlamak (Mutezile) şeklinde olmuştur. Eş'arîliğin mutlak kudreti ön planda tutan bakış açısı esas alındığında Allah doğrudan ya da dolaylı olarak kötülüğün varlık nedenidir. Mâtüridîlik ise bütün fiillerin Allah tarafından istendiğini ama bazı fiillerin O'nun iyiyi istemesine uygun olarak gerçekleşmediğini ileri sürer. Fakat bu izah Allah'ın niçin buna izin verdiği sorusuna tam bir cevap teşkil etmez.[53]

Özetle, ilâhî adaleti merhametle, iyiliği mutlak kudretle bağdaştırmaya çalışmanın güçlükleri meşhur "üç kardeş" (ihve-i selâse) tartışmasında da kendini gösterir. Bu tartışmaya konu olan üç kardeşten ilki mümin, ikincisi kâfir, üçüncüsü ise çocuk olarak ölmüştür. Mümin olan epeyce yaşamış ve cennetle ödüllendirilmiştir. Kâfir yetişkinlik çağında ölmüş ama küfrü yüzünden cehennemlik olmuştur. Çocuk ise azaptan kurtulmakla birlikte cennete de girememiştir. Bu yüzden, "Ey Rabbim! Bana ömür verseydin de sana itaat üzre yaşayıp cennete girseydim" demiş. Allah ona, "Eğer seni yaşatsaydım günah işleyip cehennemlik olacaktın. Bunu bildiğim için [sana merhamet edip] çocuk yaşta canını aldım" diye cevap vermiş. Bu cevap üzerine üçüncü kardeş cehennemden şöyle feryat etmiş: "Ey Rabbim! Peki, niçin benim canımı masum bir çocuk iken almadın?"[54]

İblis-Şeytan ve Kozmosta İyilik-Kötülük Dualitesi

İblis'in Kur'an'daki hikâyesi lafzî olarak anlaşıldığında kozmostaki iyilik-kötülük dualitesinin mahiyeti de bir başka ciddi problem olarak karşımıza çıkar. Esasen, Tanrı'nın mutlak iyiliğini muhafaza edebilmek için O'nun gücünün bir parçasını alan dualizm, Zerdüştîlikten başlayıp Maniciliğe, oradan Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam'a kadar uzanan geniş bir

53 Geniş bilgi için bkz. Özdemir, *İslam Düşüncesinde Kötülük Sorunu*, s. 53 vd.

54 İslam kelamındaki salah-aslah tartışmasına mevzu teşkil eden bu hikâyeye dair mülahazalar için bkz. Abdurrahmân Bedevî, *Mezâhibü'l-İslâmiyyîn*, Beyrut 1979, I. 492-502; Özdemir, *Kötülük Problemi*, s. 55-78.

yelpazede çeşitli tonlarıyla mevcuttur. Kuşkusuz İslam tevhid dinidir; ancak her ne kadar Allah tarafından yaratılmış olsa da kötülük, Şeytan adı altında hâlen iş başındadır ve çoğu zaman da iyiliğe galebe çalmaktadır. Kur'an'daki anlatıya göre Şeytan'ın iş başında olması Allah'ın iznine bağlıdır ve bu iznin süresi kıyamete kadar uzanmaktadır. Bu demektir ki kötülük ya da Şeytan, Tanrı'nın iyilik ile kötülüğün mücadelesi üzerine kurulu kozmos planının bir parçasıdır ve bu planda Şeytan kötülük ordusunun komutanıdır. Yine bu planda iyilerin en iyisi Allah, kötülerin en kötüsü de İblis ya da Şeytan'dır. Aslında bu apaçık bir dualizmdir. Fakat İblis'in/Şeytan'ın Allah tarafından yaratılmış olması bu dualizmin ancak ontolojik düzeyde mevcut olduğu anlamına gelir.

Diğer taraftan, kıyamete kadar insanoğlunu ayartmaya mezun kılınan İblis'in ilâhî irade ve emirle varlık kazanmış olması Tanrı'nın birbirinden farklı iki ayrı yüzünün bulunduğu ve zatında zıtların çatışkısını barındırdığı düşüncesini doğurur. Nitekim Sünnî gelenekteki hâkim anlayışa göre de her şey Allah'ın yaratmasıyla vardır, dolayısıyla kâinatta O'nun mahlûku olmayan hiçbir şey yoktur. Öyleyse kozmostaki tüm varlıklar Tanrı'nın bir uzantısı ya da görünümüdür. Tabiri caizse her şey O'nun kumaşından mamüldür. Açlıktan ölenin, işkence görenin acısı gerçek acıdır ve bütünüyle tanrısal kumaştan dokunmuş kozmosun bir cüz'üdür. Mamafih kötülüğe karşı koyma arzusu da (iyilik) aynı kumaşın diğer yüzüdür. Bu itibarla Tanrı'nın bütünselliği kötülükle birlikte iyiliği de kapsar.[55]

Özetlersek, Allah'ın kozmos planı gereği kötülük mevcut olmak zorundadır. Kötülüğün mevcudiyeti O'nun adaletine halel getirmez. Çünkü insan bir sınav varlığıdır ve onun sınavında iyiliğin yanında kötülük de mevcut olmalıdır. Öyleyse dünya, teodise konusunda çok optimist (iyimser) düşünen Gazâlî'nin (ö. 505/1111) belirttiği gibi, "mümkün dünyaların en iyisi" (*leyse fi'l-imkân ebda' mimmâ kân*) değil, belki sınav salonu olarak düzenlenen dünyaların en iyisidir. Gazâlî'nin, "âlemdeki her şey gayet güzeldir ve her ne varsa yerli yerinde-

55 Russel, *Lucifer*, s. 416-418.

dir" demekle aynı kapıya çıkan bu sözü ise, Voltaire'nin çok haklı bir biçimde ifade ettiği gibi, hayatımızdaki derin acıları aşağılamaktan başka bir şey olmasa gerektir.[56]

Değerlendirme ve Sonuç

Kur'an'a göre dünya imtihan dünyasıdır. İmtihandaki temel espri ise dünyada iyiliğin yanında kötülüğün de mevcut olmasıdır. Diğer bir deyişle, her şey zıddıyla kaim olsun ki imtihan anlam kazansın. Allah'ın niçin insan denen ve fıtratında zıtların çatışkısını barındıran bir imtihan (ibadet) varlığı yaratma ihtiyacı duyduğunu bilmiyoruz ve bunu bilme imkânına da maalesef sahip değiliz. Bununla birlikte iyilikle kötülüğün, tabiri caizse tek yumurta ikizi olarak fıtratımıza kodlandığından da eminiz.

Kâinattaki her şey Allah tarafından yaratıldığına göre kötülük de O'nun mahlûkudur. Daha açıkçası, kötülük Allah'ın kozmos planının zorunlu bir parçası olarak yaratılmış ve Kur'an'da da İblis ve Şeytan diye adlandırılmıştır. İblis'in cinlerden olduğunu ve cinlerin de ateşten yaratıldığını bildiren ayetler dikkate alındığında bu ismin soyut ama nesnel gerçekliği bulunan bir varlığa delalet ettiği söylenebilir. Bununla birlikte, kimi zaman İblis'in diğer ismi veya sıfatı olarak kullanılan şeytana ait özellikler hesaba katıldığında bunun kötülüğe ilişkin bir kişileştirme olduğunu, dolayısıyla Kur'an'daki kıssanın âfak ve enfüsteki iyilik-kötülük çatışmasına dikkat çeken bir temsil olduğunu söylemek gerekir.

56 Eric Lee Ormsby, *İslam Düşüncesinde 'İlahi Adalet Sorunu (Teodise)*, çev. Metin Özdemir, Ankara 2001, s. 19.

Âdem, Cennet ve Düşüş

Giriş

Bu yazıdaki temel maksat Kur'an'daki Âdem kıssasında geçen cennet ve düşüş (*hubût*) kavramlarını tahlil etmektir. Bu tahlil çerçevesinde ilkin Âdem kelimesinin etimolojisi ve Kur'an bütünlüğü içindeki delaleti üzerinde durulacak, ardından kıssanın Kur'an'daki muhtelif varyantları aktarılacaktır. Ayrıca kıssanın ilk dönem Müslümanlar tarafından nasıl anlaşıldığını betimlemek -ki bu anlayışın gözler önüne serilmesi günümüzdeki birçok yaygın inanç tarzının bilgi ve kaynak değeri hakkında fikir edinilmesi bakımından oldukça önemlidir- için klasik tefsir ve kısas-ı enbiya literatüründeki rivayetlere de genişçe yer verilecektir. Ancak erken dönem İslam toplumuna hâkim olan mitolojik akıl ve düşünce yapısı hakkında da çok önemli ipuçları ihtiva eden rivayet malzemesinin aktarımında tasvip veya tenkit içeren herhangi bir mülahazada bulunulmayacaktır. Diğer taraftan, kıssanın Tanah'taki (Tekvin) varyantı aktarılacak ve bu bağlamda Âdem'in iskân edildiği cennetin mahiyeti üzerinde durulacaktır. Son olarak, kıssada çok önemli bir yer tutan "hubût" (düşüş) kavramına ilişkin bazı kanaatler serdedilecektir.

Bilindiği gibi İslâmî gelenekteki yaygın inanç Âdem ve Havva'nın dünya tarihindeki ilk insan çifti olduğu yönündedir. Başlangıçtan itibaren Müslümanların kahir ekseriyetini oluşturan Ehl-i Sünnet'e göre, "Ebü'l-Beşer" (İnsanlığın atası) künyesiyle anılan Âdem -ki bir rivayete göre onun cennetteki künyesi de "Ebû Muhammed" imiş-[1] nev-i şahsına münhasır ilk insan, ilk bireydir. Sünnî ulema bu inancın sıhhatini Kur'an ve hadis metinlerindeki muhtelif delillerle teyit etmeye çalışmıştır. Dinî-felsefî düşünce sistemlerinde birçok gnostik unsura yer veren Bâtınî-İsmâilî müellifler ile

1 Bkz. Kurtubî, *el-Câmi'*, I. 279.

İmâmiyye Şiası'na mensup bazı âlimlere göre ise Kur'an'da sözü edilen Âdem, yeryüzündeki ilk insan olmayıp ondan önce nice Âdemler gelip geçmiştir.[2] Buna benzer bir görüş tasavvufu felsefîleştirmesiyle tanınan Muhyiddîn İbn Arabî (ö. 638/1240) tarafından da dile getirilmiştir.[3]

Diğer taraftan Allah'ın yeryüzünde (*fi'l-arz*) bir halifeye sorumluluk yükleyeceğini ve/veya yeryüzüne bir kalfa (halife) tayin edeceğini bildiren ayet (2.Bakara 30) Âdem'den önce dünyada insan veya insana benzer bir akıllı varlığın bulunup bulunmadığı meselesinin tartışmaya açılmasına zemin hazırlamıştır. "*Hani vaktiyle rabbin meleklere, 'Ben yeryüzünde bir halife [akıl, irade ve sorumluluk sahibi bir varlık] görevlendireceğim' buyurmuştu. Bunun üzerine melekler, 'Biz seni her daim güzel sıfatlarla anıp yüceltirken oraya bozgunculuk yapıp kan dökecek bir varlık mı tayin edeceksin?!' demişlerdi. Allah da onlara, 'Ben sizin bilmediklerinizi bilirim' diye karşılık vermişti*" mealindeki bu ayetle ilgili bir yoruma göre Kur'an'da Âdem'e ve onun soyuna "halife" denildiği nazar-ı dikkate alınırsa yeryüzünde Âdem'den önce başka bir insan türü yaşamış olmalıdır. Bunlar yeryüzünü fesada boğup kan döktükleri için helâk edilmişlerdir. Daha sonraki bir zamanda yaratılan Âdem ve zürriyeti, ilâhî azapla topyekün helâk edilen kadim insanların halefi olmuştur. Başka bir yoruma göre Âdem ve soyu daha önce yeryüzünde yaşamış olan cinlerin veya meleklerin halefi olmuş; genellikle sûfîlerin tercih ettikleri bir diğer yoruma göre ise insan Allah'ın yeryüzündeki temsilcisi sıfatıyla vücut bulmuştur.[4]

Tefsir kitaplarındaki yorumların özeti budur. Ancak mevcut yorumların tümü son tahlilde birer zan ve tahminden ibarettir. Çünkü Kur'an'daki beyanlar esas alındığında Âdem'den önce yeryüzünde insan veya ona benzer bir akıllı varlık yaşayıp yaşamadığı meselesine son noktayı koymak pek mümkün

2 Ca'fer b. Mansûrü'l-Yemen, *Serâiru ve Esrâru'n-Nutekâ*, nşr. Mustafa Gâlib, Beyrut 1984, s. 21. İmâmiyye kaynaklarından aktarılan muhtelif rivayetler için bkz. Süleyman Ateş, *Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsiri*, İstanbul 1988, I. 142-143.

3 Bkz. Muhyiddîn İbnü'l-Arabî, *el-Futûhâtu'l-Mekkiyye*, Beyrut trs., III. 348.

4 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I. 129.

gözükmemektedir. Bu bağlamda vuzuha kavuşturulması zor gözüken bir diğer husus da Âdem kelimesinin kökenidir. Konuyla ilgili araştırmalarda *âdem* kelimesinin Sümer dilinde "babam" anlamına gelen *adamu*'dan veya Asur-Bâbil dilinde, "yapılmış, meydana getirilmiş veya ortaya konulmuş" gibi anlamlar taşıyan *adamu*'dan yahut Sâbiî dilinde "kul" anlamına gelen *adam*'dan türetilmiş olma ihtimalinden söz edilmiştir. Ayrıca kelimenin İbranca'daki *adamah* (toprak, yer) kökünden türetilmiş olduğu da ileri sürülmüştür. Bazıları Âdem kırmızı topraktan (*adamah*) yaratıldığı için, ona "kırmızı" anlamına gelen *adom* kelimesiyle bağlantılı olarak Âdem isminin verildiğini ileri sürmüşlerse de bu görüş yaygın kabul görmemiştir.[5]

Âdem kelimesinin hangi dile ait olduğu meselesi İslam âlimlerini de meşgul etmiştir. Bu bağlamda Zemahşerî (ö. 538/1144) kelimenin -tıpkı "Âzer" kelimesi gibi- ism-i fâil kalıbında yabancı kökenli olduğunu söylemiş;[6] Cevherî (ö. 393/1002) ve Cevâlikî (ö.540/1145) gibi dilciler ise kelimenin aslının Arapça olduğunu ileri sürmüşlerdir.[7] Müslüman dilcilerin ekseriyeti bu son görüşü benimsemiş olmakla birlikte kelimenin hangi kökten türetildiği konusunda ittifak edilememiştir. Bir telakkiye göre Âdem kelimesi "herhangi bir şeyin dış yüzeyi" anlamına gelen *edemeh* kökünden, başka bir telakkiye göre ise hem "esmerlik" hem "beyazlık" anlamı taşıyan *üdmeh* sözcüğünden türetilmiştir. Müfessirlerce bu iki görüşten ilki tercih edilmiştir. Taberî'nin (ö. 310/923) İbn Abbas ve Sa'îd b. Cübeyr'den naklettiği bir rivayete göre Âdem yerin üst yüzeyindeki topraktan yaratıldığı için bu isimle anılmış;[8] unutkan bir varlık olduğu için de "insan" diye vasıflandırılmıştır.[9]

Kur'an'da "Âdem" şeklinde 17 defa, "Benî Âdem" (Âdem-oğulları) şeklinde isim tamlaması olarak 7 defa ve bir defa

5 Süleyman Hayri Bolay, "Âdem", *DİA*, İstanbul 1988, I. 358.
6 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I. 129.
7 Âlûsî, *Rûhu'l-Ma'ânî*, I. 356.
8 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, I. 307-308.
9 Kurtubî, *el-Câmi'*, I. 279.

da "İbne'y-Âdem" şeklinde geçen kelime[10] bilhassa tek başına zikredildiği ayetlerde özel isim çağrışımına sahiptir. Bununla birlikte kelimenin muhtelif ayetlerde "insan türü" ya da kendine mahsus özellikleriyle beşerî varlık anlamında kullanılmış olması da kuvvetle muhtemeldir. Nitekim "*Vaktiyle rabbin meleklere, 'Ben kuru balçıktan, rengi siyahlaşmış ve kokusu değişmiş çamurdan bir insan (beşer) yaratacağım' buyurmuştu.*" (15.Hicr 28) mealindeki ayet ile "*O Allah ki sudan insanı yaratıp (ve hüvellezî haleqa mine'l-mâi beşerân) aralarında kan ve hısımlık bağı kurdu.*"(25.Furkân 54) mealindeki ayette geçen *beşer* kelimesi insanın bidayette bir tek birey olarak değil cins/tür olarak yaratıldığını ima etmektedir. Kaldı ki "Adam" (Âdem) İbranca'da insan türü için kullanılan müşterek bir isim olup Tanah'ta 500'den fazla yerde bu anlamda, nâdiren de özel isim olarak "ilk insan" anlamında kullanılmıştır.[11]

Kur'an'da Âdem Kıssası

Âdem kıssası Mushaf tertibine göre ilk olarak 2.Bakara 30-37. ayetlerde geçer. Kıssa, "Vaktiyle rabbin meleklere: 'Bakın, ben yeryüzünde bir halife [akıl, irade ve sorumluluk sahibi bir varlık] görevlendireceğim' buyurmuştu." ifadesiyle başlar ve şöyle devam eder:

> *Vaktiyle rabbin meleklere, "Ben yeryüzünde bir halife görevlendireceğim." buyurdu. Melekler de şöyle dediler: "Orayı yangın yerine çevirip kan dökecek bir varlığa mı görev vereceksin?! Oysa biz seni her daim övüp yüceltiyoruz. [Hâl böyle iken görev ve sorumluluk üstlenmeye biz daha layık değil miyiz?!]"*
>
> *Bunun üzerine Allah, "Ben sizin bilmediğiniz nice şeyler biliyorum." buyurdu. Derken, Allah Âdem'e tüm isimleri öğretti. [Ona kâinattaki varlıkları isimlendirme, onların mahiyetlerini ve işlevlerini anlayıp kavrama kabiliyeti bahşetti]. Sonra meleklere, "Mademki görev ve sorumluluk üstlenme hususunda kendinizi Âdem'den daha layık görme iddiasındasınız, o hâlde bütün bu nesnelerin isimlerini söyleyin bana." buyurdu. Melekler şöyle karşılık verdiler: "[Rabbimiz!] Sen yüceler yücesisin. Biz senin*

10 Bkz. Abdülbâkî, *el-Mu'cemü'l-Müfehres*, "adm" md.

11 Mustafa Erdem, *Hazreti Adem*, Ankara 1993, s. 14, 20-21; Bolay, "Âdem", *DİA*, I. 358.

öğrettiğinden başka hiçbir bilgiye sahip değiliz. Şüphesiz sen her şeyi bilir, her şeyi mükemmel biçimde yapıp edersin."

Allah, "Ey Âdem! Bütün bu nesnelerin isimlerini meleklere sen bildir." buyurdu. Âdem onların isimlerini meleklere bildirince Allah şöyle buyurdu: "Göklerde ve yerde sizin için bilinemez ve kavranamaz olan her şeyi bilirim; keza gizli saklı tuttuklarınızı da dışa vurduklarınızı da bilirim, demedim miydim ben size?!"

Vaktiyle meleklere, "Âdem'in üstünlüğünü kabul edin." diye emrettik. Tüm melekler Âdem'in üstünlüğünü kabul ettiler; ama İblis bunu kabule yanaşmadı. Küstahça böbürlendi, böylece Allah'a karşı nankörlük etti.

Biz vaktiyle Âdem'e de şöyle buyurduk: "Ey Âdem! Eşinle beraber şu hasbahçeye/cennete yerleşin ve oradaki ürünlerden sıhhat ve afiyet içinde dilediğiniz gibi istifade edin; ama sakın şu ağaca yaklaşmayın. Aksi hâlde kendinize yazık edersiniz."

Ne var ki şeytan orada Âdem'i ve eşini ayarttı. Böylece onların refah ve rahat yaşantılarının son bulmasına sebep oldu. Bunun üzerine Âdem'e, eşine ve şeytana şöyle buyurduk: "Birbirinize düşman olarak orayı terk edin! Bundan böyle siz insanlar çoğalıp yeryüzüne dağılacak ve sınırlı süreli ömrünüz boyunca orada hayat mücadelesi vereceksiniz."

Derken, Âdem rabbinin ilhamıyla af dileği içeren sözler öğrendi ve af diledi. Allah da onun dileğini kabul buyurdu. Şüphesiz O içtenlikli af dileklerini kabul buyuran, şefkat ve merhameti sınırsız olandır.

Kıssanın 7.A'râf suresindeki varyantında Allah ile İblis arasındaki ilginç diyalog ile İblis'in Âdem ve eşini ayartma-aldatma keyfiyetinden de söz edilir. Surenin 11-25. ayetlerinde zikredilen kıssada Allah'ın kıyamete kadar insanları ayartma müsaadesi verdiği İblis'in ilâhî huzurdan kovulduğunu bildiren 18. ayetin ardından Âdem'e şöyle hitap edilmiştir:

Ey Âdem! Sen ve eşin şu cennete yerleşin. Oradaki bütün nimetlerden dilediğiniz gibi yiyip içip faydalananın fakat şu ağaca sakın yaklaşmayın. Aksi hâlde kendinize yazık etmiş olursunuz!

Derken şeytan o vakte kadar dikkatlerinden uzak tutulan cinselliklerini birbirlerine fark ettirmek için Âdem ve eşine vesvese verdi. Bir de onlara, "Bakın, Rabbiniz size bu ağacı birer melek olmayasınız ya da sonsuza dek yaşamayasınız diye yasakla-

dı." diye telkinde bulundu ve üstelik "Ben sizin iyiliğinizi isteyen biriyim." diyerek yemin üstüne yemin etti.

Nihayet onları kandırıp yasak ağaca yaklaşmalarını sağladı. Âdem ve eşi yasak ağacın meyvesini tadar tatmaz edep yerlerinin açık olduğunu fark ettiler ve hemen bahçedeki ağaçların yapraklarıyla edep yerlerini örtmeye başladılar.

Bu sırada Rableri de onlara şöyle seslendi: "Ben sizi o ağaca yaklaşmaktan men etmedim mi?! 'Şeytan besbelli düşmanınızdır' diye sizi uyarmadım mı?!"

Bunun üzerine Âdem ve eşi şöyle yakardılar: "Ey Rabbimiz! Kendimize gerçekten yazık ettik. Eğer sen bizi affetmez, bize acıyıp merhamet etmezsen hüsrana uğramamız kaçınılmazdır!"

Allah da şöyle buyurdu: "Birbirinize düşman olarak orayı terk edin! Bundan böyle siz insanlar çoğalıp yeryüzüne dağılacak ve sınırlı süreli ömrünüz boyunca orada hayat kavgası vereceksiniz! Evet, siz artık orada yaşayacaksınız, orada öleceksiniz ve yine orada topraktan çıkarılıp diriltileceksiniz!"

Kıssanın 20.Tâ-hâ 115-123. ayetlerdeki varyantında ise şu ifadeler yer almaktadır:

Unutma ki biz daha önce Âdem'e de buyruğumuzu bildirmiştik. Ama o rabbinin buyruğunu savsakladı. Doğrusu biz onda bir azim ve kararlılık görmedik.

Şöyle ki biz vaktiyle meleklere, "Âdem'in üstünlüğünü kabul edin!" buyurduk. Tüm melekler onun üstünlüğünü kabul etti. Fakat İblis bunu kabule yanaşmadı.

Bunun üzerine Âdem'e şöyle buyurduk: "Ey Âdem! Bilesin ki bu İblis senin ve eşinin düşmanıdır. Sakın sizi [geçiminiz için gerekli olan her şeye kolayca sahip olduğunuz, mutluluk ve huzur içinde yaşadığınız] bu cennetten/bahçeden çıkarmasın. Ona uyup cennetten kovulduğunuz takdirde geçim derdine düşer, perişan olursun[unuz]. Oysa cennette kaldığın sürece açlık çekmeyecek, kendini çıplak hissetmeyeceksin. Yine orada susuzluk çekmeyecek, güneşin kavurucu sıcağına maruz kalmayacaksın."

Ne var ki şeytan, "Ey Âdem! Sana ölümsüzlük ağacını, dolayısıyla hiç son bulmayacak bir saltanatın yolunu göstereyim mi?" diyerek onu fitledi. Derken, Âdem ve eşi o yasak ağacın meyvesinden yediler. Ardından çıplaklıklarının farkına vardılar ve hemen bahçeden topladıkları yapraklarla edep yerlerini örtmeye başladılar.

İşte böylece Âdem [İblis'in ayartmasına kanarak] rabbine karşı gelmiş ve dolayısıyla ciddi bir hataya düşmüş oldu.

Derken, rabbi onun yüzüne rahmet ve şefkat nazarıyla baktı. Tövbesini kabul buyurup yol gösterdi. Sonunda Allah Âdem'e ve eşine hitaben şöyle buyurdu: "[Şimdiye değin huzur ve mutluluk içinde yaşadığınız] cenneti birbirinizin düşmanı olarak terk edin! Bundan böyle benden size bir yol gösterici geldiğinde her kim ona uyarsa işte böyleleri ne yolunu şaşırır ne de bedbaht olur."

Kıssanın Klasik Tefsir ve Kısas-ı Enbiya Literatüründeki Açılımı

Âdem kıssası özellikle rivayet yoğunluklu tefsirlerde son derece ilginç motiflerle tezyin edilmiştir. Kıssayla ilgili rivayetlerdeki tüm malumatı aktarmak bu çalışmanın maksadını aşacağı için burada sadece Taberî'nin (ö. 310/923) *Câmiu'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, Suyûtî'nin (ö. 911/1505) *ed-Dürrü'l-Mensûr fi't-Tefsîri'l-Me'sûr* ve Ebû İshâk es-Sa'lebî'nin (ö. 427/1035) *'Arâisü'l-Mecâlis (Nefâ'isü'l-'Arâis ve Yevâkîtü't-Ticân fi Kasasi'l-Kur'ân)*[12] isimli eserlerindeki rivayetlerden oluşan bir seçki sunulacaktır. Ancak bu sunumda erken dönem Müslüman nesillerin Kur'an kıssalarını ne şekilde anlayıp yorumladıkları meselesini de epeyce vuzuha kavuşturan rivayetlerdeki malumatın bilgi ve doğruluk değeri üzerinde durulmayacaktır.

İçerik yönünden epeyce ilginç olduğunu düşündüğümüz rivayetlere göre yeryüzünün ilk sakinleri cinler idi. Fakat onlar yeryüzünde fesat çıkarıp kan döktüler. Bunun üzerine Allah, "Hâris" ismiyle cennetin bekçiliğini yapan veya dünya semasındaki meleklerin lideri olan İblis'i bir melek ordusuyla birlikte onların üzerine gönderdi. İblis ve melekler onların tümünü katletti. Daha sonra Âdem yaratıldı ve yeryüzünden silinen seleflerine halef kılındı.[13] Allah, Âdem'i kokuşmuş ve

12 Bazı yazma nüshalarında *en-Nefâis fi Mebdei'd-Dünyâ ve'l-'Arâis fi Kasasi'l-Enbiya* şeklinde de isimlendirilmiş olan bu meşhur eser, Şâfi'î mezhebine mensup bir tefsir ve akâid âlimi olan müellifin *el-Keşf ve'l-Beyân 'an Tefsîri'l-Kur'ân* adlı rivayet tefsirindeki kıssalarla ilgili rivayet malzemesinin "İsrâiliyyât" kavramına rahmet okutacak nitelikteki birçok hurafe ve masalla zenginleştirilmiş varyantıdır.

13 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, I. 288; Celâlüddîn es-Suyûtî, *ed-Dürrü'l-Mensûr fi't-Tefsîri'l-Me'sûr*, Beyrut 1983, I. 111.

zaman içinde kurumuş bir balçıktan yarattı. Âdem kırk gece veya kırk sene boyunca cansız bir beden (ceset) olarak kaldı. Bu zaman zarfında İblis onun yanına gelip ayağına vuruyor, Âdem'in henüz cansız olan bedeni de "tın, tın" ses çıkarıyordu. Yine İblis Âdem'in kâh ağzından girip makatından çıkıyor, kâh makatından girip ağzından çıkıyordu. Bunu yaparken de Âdem'e, "Sen aslında hiçbir şeysin! Zaten ne olduğun ortada! Eğer ben sana musallat olursam seni kesinlikle perişan ederim. Şayet sen bana musallat olursan hiç şüphesiz seni bir isyankâr yaparım." diye meydan okuyordu. Derken, Allah Âdem'e ruhundan üfledi. İlâhî ruh Âdem'in bedenine baş taraftan girip bütün vücuduna yayıldı. Böylece Âdem'in çamurdan bedeni et ve kana dönüştü.[14]

Ne var ki ruhun Âdem'e girişi çok kolay olmadı. Çünkü Allah ruha Âdem'in ağzından içeri girmesini emretti. Ancak ruh, "Orası çok kuytu ve karanlık bir yer, giremem!" diyerek ilâhî emre karşı geldi. Allah emrini iki kez daha yineledi ama ruhtan yine aynı cevabı aldı. Allah dördüncü ve son kez, "Oraya zorla gireceksin ve zorla çıkacaksın." diye emretti. Bunun üzerine ruh Âdem'in bedenine girdi.[15] Ruh göbek hizasına ulaşınca Âdem bedenini fark etti ve hemen ayağa kalkmaya yeltendi; fakat başaramadı. Başka bir rivayete göre de ilâhî ruh ense kökünden içeri girince Âdem'in gözü açıldı ve cennetteki meyvelere baktı. Ruh karın bölgesine ulaşınca canı meyve çekti ve sıçrayıp daldan üç beş meyve koparmak istedi; ama yine başaramadı. Çünkü ruh henüz belden aşağısına ulaşmamıştı. Bu yüzden Allah, "*İnsan aceleci bir varlık olarak yaratıldı*" (21.Enbiya 37) buyurmak suretiyle Âdem'in başarısızlıkla sonuçlanan bu meyve devşirme teşebbüsüne atıfta bulundu.[16]

Ruh tüm bedene nüfuz edince Âdem hapşırdı ve Allah'tan gelen bir ilhamla yahut meleklerin tâlimiyle, "Hamd Âlemlerin rabbine mahsustur" (*elhamdülillâh*) dedi. Allah da ona, "Ey Âdem! Allah sana rahmet etsin" (*yerhamükellâh*) diye karşılık

14 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, I. 291, 293; Suyûtî, *ed-Dürrü'l-Mensûr*, I. 111-112.
15 Ebû İshâk es-Sa'lebî, *'Arâisü'l-Mecâlis*, Kahire 1321, s. 16.
16 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, I. 291; Suyûtî, *ed-Dürrü'l-Mensûr*, I. 117.

verdi. Daha sonra aralarında İblis'in de bulunduğu meleklere, "Âdem'e secde edin!" diye emretti. O âna kadar dünya semasındaki meleklerin lideri olan İblis hariç, diğer bütün melekler bu emrin gereğini ifa etti. İblis ise, "Ben onun önünde eğilmem; çünkü ben ondan daha hayırlıyım. Hem sonra ben ondan yaşca daha büyüğüm ve yaratılış bakımından da daha güçlüyüm." diyerek emre karşı geldi. Böylece ilâhî huzurdan kovulmuş ve rahmetten ümidini kesmiş bir şeytan oluverdi.[17]

Allah Âdem'e yeryüzündeki canlı cansız her varlığın ismini öğretip meleklere Âdem'i saygıyla selamlamalarını emrettikten ve nihayet İblis'i emre itaatsizlik sebebiyle huzurdan kovduktan sonra, "*Ey Âdem! Sen ve eşin cennette ikamet edin. Orada dilediğiniz gibi bolca ve afiyetle yiyin. Ama sakın şu ağaca yaklaşmayın. Aksi hâlde kendinize yazık edenlerden olursunuz.*" buyurdu. Rivayete göre Allah Âdem'i ve eşini cennete yerleştirince onlara söz konusu ağacı (buğday filizi, üzüm asması veya incir ağacı) yasaklamıştı. Ancak melekler adeta bir sarmaşık gibi dalları birbirine geçmiş olan bu ağacın ebedîlik meyvesinden yerlerdi. Âdem ve eşine yasaklanan şey, işte bu ebedîlik meyvesi idi.[18]

İblis, Âdem ve eşini ayartmak suretiyle intikam almak isteyince cennete girme teşebbüsünde bulundu. Fakat cennetin bekçileri onu içeri sokmadılar. Derken, yılan çıkageldi. O zamanlar yılan dört bacaklı olup adeta Horasan devesi gibi bir görünüme sahipti. Dahası o, Allah'ın yarattığı en güzel hayvanlardan biri olup cennette bekçilik yapıyordu. Aynı zamanda İblis'in de yakın arkadaşı idi. Bu yüzden İblis ona, "Senin ağzının içinde cennete girebilir miyim?" diye sordu. Yılan da İblis'in ricasına "Hay hay!" deyip onu cennete soktu.[19]

Başka bir rivayete göre İblis Âdem'in cennette ağırlandığını duyunca kıskançlık krizine girdi ve kendi kendine, "Yazıklar olsun! Ben kaç bin senedir Allah'a kulluk ettiğim hâlde cennet yüzü görmedim; bu adam daha dün yaratıldığı hâlde Allah ona cennette keyif çattırıyor..." diye söylendi. Ardından

17 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, I. 291; Suyûtî, *ed-Dürrü'l-Mensûr*, I. 112.
18 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, I. 337.
19 Sa'lebî, *'Arâisü'l-Mecâlis*, s. 17.

yaman bir hile ile Âdem'i cennetten çıkarmanın hesabını yapmaya başladı. Bu maksatla cennetin kapısının önüne kuruldu ve orada tam üç yüz sene ibadetle meşgul oldu. Sonunda herkes tarafından âbid ve zâhid bir kul olarak tanındı. İblis bu arada cennetten birinin çıkması için can atıyordu. Ama Allah tam üç yüz sene boyunca hiç kimseyi cennetten dışarı çıkarmadı.[20]

Gel zaman git zaman, cennetin cümle kapısından nihayet birisi çıktı. Kapıdan çıkıp gelen varlık Tavus kuşu idi. İblis, cennetteki kuşların efendisi olan Tavus'u karşısında görünce, "Ey muhterem! Sen kimsin? İsmini bağışlar mısın? Ben bugüne kadar senin kadar güzel bir varlık görmedim." dedi. Tavus, "Ben cennet kuşlarından biriyim, adım Tavus." diye karşılık verdi. Bunun üzerine İblis ağlamaya başladı. Tavus, "Peki ya sen kimsin ve niçin ağlıyorsun?" diye sordu. İblis, "Ben üst düzey meleklerden biriyim. Beni ağlatan şey, yarın bir gün bu muhteşem güzelliğini kaybedecek olmandır." dedi. Tavus, "Yani ben bu güzelliğimi kaybedeceğim öyle mi?" deyince İblis, "Evet, tüm varlıklar bir zaman sonra yok olup gidecekler. Ancak ebedîlik ağacından yiyenler müstesna!" diye karşılık verdi. Bunun üzerine Tavus, "O ağaç nerede?" diye sordu. İblis, "Cennette!" diye cevapladı. Tavus, "Peki onun yerini bize kim gösterecek?" diye sordu. İblis, "Ben, tabii eğer beni içeri sokarsan..." diye cevapladı. Tavus, "Bu imkânsız." dedi; "çünkü cennetin baş muhafızı Rıdvan hiç kimseyi içeri sokmadığı gibi dışarı da çıkarmaz. Ama yine de ben bu konuda sana yardımcı olacak birini biliyorum." dedi. İblis, "O kim?" diye sorunca Tavus, "Allah'ın halifesi Âdem'in hizmetçiliğini yapan Yılan" diye cevap verdi. Bu konuşmanın ardından Tavus cennete geri döndü ve hemen yılanın yanına gidip İblis'in söylediklerini aktardı. Yılan bir koşu cennetin kapısına geldi. İblis hiç vakit kaybetmeden, "Beni içeri sokabilir misin?" diye sordu. Yılan, "Peki, sen havaya dönüşüp benim ağzıma girebilir misin?" diye karşılık verdi. İblis, "Evet!" dedi ve sonunda yılanın ağzında cennete girdi.[21]

20 Sa'lebî, *'Arâisü'l-Mecâlis*, s. 18.
21 Sa'lebî, *'Arâisü'l-Mecâlis*, s. 18.

İblis, yılanın ağzında veya karnında cennete girdikten hemen sonra arz-ı endam etti. Ardından Allah'ın Âdem ve eşine yasakladığı ağacın meyvesinden alıp Havva'ya getirdi ve "Hele bir bak şu ağacın meyvesine! Kokusu, tadı ve rengi ne kadar güzel değil mi?!" dedi. Havva İblis'in tahrikiyle meyveyi alıp yedi. Sonra Âdem'e götürdü ve "Hele bir bak şu meyveye! Kokusu, tadı ve rengi ne kadar güzel değil mi?!" dedi. Bu söz üzerine Âdem de onu yedi.[22]

İşte tam o esnada Âdem ve Havva edep yerlerinin açıkta olduğunu fark etti. Âdem hemen bir ağacın dalları arasına saklandı. O sırada Allah, "Âdem neredesin?" diye seslendi. Âdem, "Buradayım ey rabbim!" diye cevap verdi. Allah, "Orta yere çıkmayacak mısın? Ne o yoksa benden mi kaçıyorsun?" dedi. Âdem, "Bilakis ey rabbim, senden utanıyorum!" diye karşılık verdi. Bunun üzerine Allah, "Kendisinden yaratılmış olduğun toprak artık lanetlendi. Onun meyvesi dikene dönüştü." diye seslendi. Ardından Havva'ya yönelip, "Ey Havva! Sen benim kulumu ayarttın. Artık çok zor doğum yapacaksın. Karnındakini doğurmak istediğinde defalarca ölümün soğuk nefesini yanı başında hissedeceksin." dedi. Allah son olarak yılana da şöyle söyledi: "O mel'un İblis'i karnında cennete sokan sen var ya sen; işte sen benim kulumu ayarttın. Bu yüzden sen de lanetlendin. Bundan sonra karnının üzerinde sürünecek ve sadece toprakla besleneceksin. Ayrıca sen Âdemoğlu'nun onlar da senin düşmanın olacak. Birbirinizle karşılaştığınızda sen onların topuklarını ısıracak, onlar da senin başını ezecekler."[23]

Allah'ın bu paylamasından sonra Havva ve ondan türeyen tüm kız çocukları kıyamete kadar şu on beş nâkısaya mahkûm edildi: (1) Hayız görmek. Rivayete göre Havvâ cennetteki ağacın meyvesini koparınca ağaç kanadı. Bunun üzerine Allah, "Şu ağacı kanattığın gibi sen de her ayın muayyen günlerinde kana!" diye beddua etti. (2) Hamilelik meşakkati (3) Düşük ve sancılı doğum yapmak (4) Din noksanlığı (5) Akıl noksanlığı (6) Mirastan erkeğin aldığı payın yarısını almak (7)

22 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, I. 336.
23 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, I. 336.

İddet beklemek (8) Erkeklere marabalık etmek (9) Boşanma hakkından yoksun olmak (10) Cihattan mahrum kalmak (11) Peygamber olamamak (12) Devlet başkanlığı ve yargıçlık görevine atanmamak (13) Tek başına yolculuk yapma iznine sahip olmamak (14) Cuma namazı kılmamak (15) Selam verilmeye değer bir varlık olarak görülmemek.[24]

Allah bu paylamasının ardından Âdem, Havva, İblis, yılan ve tavus kuşunu cennetten kovdu. Âdem cennette, müddeti beş bin yıl olan ahiret günlerinden yarım gün, yani 2500 yıl ikamet ettikten sonra saat dokuzda veya onda kovuldu. İbn Abbas'a göre ise öğle ile ikindi namazı arasında kovuldu. Âdem gökyüzündeki cennetten Hindistan'a/Hindistan'daki Nevd (Nevz) dağına veya Seylan (Serendib) adasına, Havva Cidde'ye, İblis Basra civarında bir yere, yılan İsfahan'a, Tavus kuşu da Babil'e düştü.[25] Âdem'e cennetin kokusu sindiği için Hindistan dünyadaki en hoş kokulu yer oldu. Âdem cennetten kovulunca gözyaşı hiç dinmedi. Akan gözyaşlarını cennetten kovulduğu sırada yanına aldığı Hacer-i Esved'le siliyordu.

Âdem cennetten düşerken yanına örs, çekiç ve kerpeten almayı da unutmadı. Ayrıca hurma, turunç ve muz da onunla birlikte yeryüzüne düştü. Bütün bunların yanında Allah bir erkek bir dişi olmak üzere deve, sığır, koyun, keçiden oluşan dört çift hayvanı da Âdem'le birlikte yeryüzüne indirdi. Bu arada Allah, Âdem ve eşinin yeryüzünde çıplak olduklarını gördü ve onlara cennetten indirdiği koyunlardan birini kesmelerini emretti. Onlar hemen koyunu kesip yününü kırktılar. Âdem bu yünden kendisine bir elbise yaptı; Havva ise aynı yünden bir entari ve bir başörtülük kumaş çıkardı.[26]

Âdem Hindistan'a düşünce kendisini çok yalnız hissetti. Bunun üzerine Allah Cebrail'i gönderdi. Cebrail Hindistan'a gelince ezan okumaya başladı. İki kez *eşhedü enne muhammeden rasûlullah* deyince Âdem, "Muhammed de kim?" diye sordu. Cebrail, "O, senin peygamberlikle müşerref olacak

24 Sa'lebî, *'Arâisü'l-Mecâlis*, s. 20.
25 Sa'lebî, *'Arâisü'l-Mecâlis*, s. 21.
26 Suyûtî, *ed-Dürrü'l-Mensûr*, I. 138-143.

evladının sonuncusudur." diye yanıtladı. Âdem Hindistan'a düştüğünde başı göklere değiyordu. Gökyüzü bu durumdan rahatsızlık duydu. Yeryüzü de Âdem'in ağırlığından şikâyetçi oldu. Bu şikâyetleri dikkate alan Allah elini Âdem'in başına bastırarak onun boyunu yetmiş arşın kadar kısalttı. Böylece kilosu da aynı oranda azalmış oldu.[27]

Âdem Hindistan'da bir süre kaldıktan sonra hacca gitmeye karar verdi. Bu yolculuk onun için çok kolay oldu. Çünkü onun her adımı bir köy veya kasabanın yerleşim alanını kapsayan bir mesafeye tekabül ediyordu. Bu yüzden kısa bir sürede Mekke'ye ulaştı. Safa kapısından Mekke'ye girdi ve bir hafta boyunca Kabe'yi tavaf etti. Orada iki rekât da namaz kıldı. Bu arada melekler ona, "Ey Âdem! haccın kabul olsun." diye dua edip eklediler: "Biz hac vecibesini sen yaratılmadan iki bin sene önce ifa etmiştik."[28]

Âdem ile Havva bir Cuma günü Arafat'ta ve/veya Müzdelife'de buluştular. Ama cennetten kovuldukları için bu buluşmaya hiç sevinemediler. Bilakis kaybettikleri mutluluk ve esenlikten dolayı tam yüz sene boyunca ağladılar. Yine kırk yıl boyunca tek lokma yemediler, bir yudum su içmediler. Ayrıca Âdem Havva'ya tam yüz sene boyunca hiç yaklaşmadı.[29]

Cennette iken Arapça konuşan Âdem Allah'ın emrine isyan edince bu dil kendisine unutturuldu. O da zorunlu olarak Süryanca konuşmaya başladı. Tövbe edince tekrar Arapça konuşmaya başladı. Âdem aşağı yukarı bin yıla bâliğ olan dünyevî yaşamını Hindistan'da veya Şam'da yahut Mekke'de noktaladı.[30] Ölmeden önce vasiyetini yazıp oğlu Şît'e teslim eden Âdem'in cenazesindeki tekfin ve teçhiz işleri meleklerce görüldü. Bu arada Allah cennetten kefen bezi gönderdi. Melekler onu güzelce yıkayıp üç katlı bir kefene sardıktan sonra Mekke civarındaki Ebû Kubeys mağarasına veya "Büyük Mağara" denilen bir başka mağaraya defnettiler.[31]

27 Suyûtî, *ed-Dürrü'l-Mensûr*, I. 135.
28 Suyûtî, *ed-Dürrü'l-Mensûr*, I. 136-137.
29 Sa'lebî, *'Arâisü'l-Mecâlis*, s. 20.
30 Sa'lebî, *'Arâisü'l-Mecâlis*, s. 27.
31 Sa'lebî, *'Arâisü'l-Mecâlis*, s. 27.

Kıssanın Tanah (Tekvin) Varyantı

Âdem kıssası Tanah'ın Tekvin kitabında da aktarılmakta, ayrıca Tanah kapsamında yer alan muhtelif kitaplarda kıssayla ilgili bazı atıflar yer almaktadır. Tekvin'de Âdem'in yaratılışına dair iki ayrı hikâye anlatılmıştır. Ruhban metnine ait olan birinci hikâyeye göre insan, yaratılışın altıncı gününde, diğer bütün varlıklardan sonra Allah'a benzer bir surette ve erkek-dişi olarak yaratılmıştır. Bu hikâyenin Tekvin'deki tam metni şöyledir:

> *Ve Allah dedi: Suretimizde, benzeyişimize göre insan yapalım; ve denizin balıklarına, ve göklerin kuşlarına, ve sığırlara, ve bütün yeryüzüne, ve yerde sürünen her şeye hâkim olsun. Ve Allah insanı kendi suretinde yarattı, onu Allah'ın suretinde yarattı. Ve Allah onları mübarek kıldı ve Allah onlara dedi. Semereli olun ve çoğalın ve yeryüzünü doldurun ve onu tabi kılın ve denizin balıklarına ve göklerin kuşlarına, ve yer üzerinde hareket eden her canlı şeye hâkim olun. Ve Allah dedi: İşte, bütün yeryüzü üzerinde olup tohum veren her sebzeyi ve kendisinde ağaç meyvesi olup tohum veren her ağacı size verdim; size yiyecek olacaktır ve yerin her hayvanına ve göklerin her kuşuna ve kendisinde hayat nefesi olup yeryüzünde sürünen her şeye, bütün yeşil otu yiyecek olarak verdim ve böyle oldu. Ve Allah yaptığı her şeyi gördü ve işte, çok iyi idi. Ve akşam oldu ve sabah oldu, altıncı gün.*[32]

Belli ki bu hikâye insanın ilk olarak bir erkek ve dişi değil birçok erkek ve dişi olarak, diğer bir deyişle, kendine has özellikleriyle "insan" denilen bir canlı türü olarak yaratıldığına işaret etmektedir. Yahvist metnine ait ikinci hikâyenin ilk pasajında ise şu ifadeler yer almaktadır:

> *Ve Rab yerin toprağından adamı yaptı ve onun burnuna hayat nefesini üfledi; ve adam yaşayan can oldu" diye başlamakta ve şöyle devam etmektedir: "Ve Rab Allah şarka doğru Aden'de bir bahçe dikti; ve yaptığı adamı oraya koydu. Ve Rab Allah görünüşü güzel ve yenilmesi iyi olan her ağacı ve bahçenin ortasında hayat ağacını ve iyilik ve kötülüğü bilme ağacını yerden bitirdi. Ve bahçeyi sulamak için Aden'den bir ırmak çıktı ve oradan bölündü ve dört kol oldu. Birinin adı Pişon'dur; kendisinden altın olan bütün Havila diyarını kuşatır; ve bu*

32 Tekvin: 1/26-31.

diyarın altını iyidir; orada ak günnük ve akik taşı vardır. Ve ikinci ırmağın adı Gihon'dur; bütün Kuş ilini kuşatan odur. Ve üçüncü ırmağın adı Dicle'dir; Aşur'un önünden akan odur. Ve dördüncü ırmak Fırat'tır. Ve Rab Allah adamı aldı, baksın ve onu korusun diye Aden bahçesine koydu. Ve Rab Allah adama emredip dedi: Bahçenin her ağacından istediğin gibi ye; fakat iyilik ve kötülüğü bilme ağacından yemeyeceksin; çünkü ondan yediğin günde mutlaka ölürsün.[33]

Âdem, Eden bahçesine konulduktan sonra tek başına yaşamaya başlar. Ancak Allah onun yalnız başına yaşamasının iyi olmadığını düşünür. Bu yüzden, ona uygun bir yardımcı olmak üzere yerin hayvanlarını ve göklerin kuşlarını yaratır. Fakat yaratılan hayvanlardan hiçbiri Âdem'in yalnızlığını gidermez. Bu durumu gören Allah ona eş olarak Havva'yı yaratmaya karar verir:

Ve Rab Allah dedi: Adamın yalnız olması iyi değildir; kendisine uygun bir yardımcı yapacağım. Ve Rab Allah her kır hayvanını ve göklerin her kuşunu topraktan yaptı ve onlara ne ad koyacağını görmek için adama getirdi; ve adam her birinin adını ne koydu ise, canlı mahlûkun adı o oldu. Ve adam bütün sığırlara ve göklerin kuşlarına ve her kır hayvanına ad koydu; fakat adam için kendisine uygun yardımcı bulunmadı. Ve Rab Allah adamın üzerine derin uyku getirdi ve o uyudu; ve onun kaburga kemiklerinden birini aldı, ve yerini etle kapadı; ve Rab Allah adamdan aldığı kaburga kemiğinden bir kadın yaptı, ve onu adama getirdi. Ve adam dedi: Şimdi bu benim kemiklerimden kemik ve etimden ettir; buna Nisa denilecek, çünkü o insandan alındı. Bunun için insan anasını ve babasını bırakacak ve karısına yapışacaktır ve bir beden olacaklardır. Ve adam ve karısı, ikisi de çıplaktılar ve utançları yoktu.[34]

Tam bu noktada hikâyenin başkahramanları arasına yılan da katılır. Buradaki yılan aslında Kur'an'daki İblis'e tekabül etmektedir. Bunun içindir ki müfessirler İblis'in cennete yılanın karnında girdiğini söylemek suretiyle bir bakıma kıssanın Kur'an ve Tevrat varyantlarını mezcetmişlerdir. Tekvin, yılanın Âdem ve Havva'yı cennette ayartmasını şöyle betimlemiştir:

33 Tekvin: 2/7-17.
34 Tekvin: 2/18-25.

Ve Rab Allah'ın yaptığı bütün kır hayvanlarının en hilekârı olan yılandı. Ve kadına dedi: Gerçek, Allah: Bahçenin hiçbir ağacından yemeyeceksiniz dedi mi? Ve kadın yılana dedi: Bahçenin ağaçlarının meyvesinden yiyebiliriz; fakat bahçenin ortasında olan ağacın meyvesi hakkında Allah: Ondan yemeyin ve ona dokunmayın ki, ölmeyesiniz, dedi. Ve yılan kadına dedi: Katiyen ölmezsiniz; çünkü Allah bilir ki ondan yediğiniz gün, o vakit gözleriniz açılacak ve iyiyi ve kötüyü bilerek Allah gibi olacaksınız. Ve kadın gördü ki, ağaç yemek için iyi ve gözlere hoş ve anlayışlı kılmak için arzu olunur bir ağaçtı; ve onun meyvesinden aldı, ve yedi; ve kendisi ile beraber kocasına da verdi, o da yedi. İkisinin de gözleri açıldı ve kendilerinin çıplak olduğunu bildiler ve incir yaprakları dikip kendilerine önlükler yaptılar.[35]

Yasak ağaçtan yer yemez çıplak olduklarının farkına varan ve hemen incir yapraklarıyla edep yerlerini örtmeye çalışan Âdem ve Havva bu esnada cennette gezinen Tanrı'nın sesini duyarlar. Tanrı, "Neredesin?" diye Âdem'e seslenir. Âdem de, "Senin sesini bahçede işittim ve korktum, çünkü ben çıplaktım ve gizlendim." diye cevap verir. Tanrı bu defa, "Ondan yeme diye sana emrettiğim ağaçtan yedin mi?" diye sorar. Âdem, "Yanıma verdiğin kadın o ağaçtan bana verdi ve yedim" diye cevaplar. Bu cevap üzerine Tanrı Havvâ'ya döner ve "Bu yaptığın nedir?" diye sorar. Havvâ da kendisini yılanın ayarttığını söyler. Bunun üzerine Rab yılana, "Bunu yaptığın için, bütün sığırlardan ve bütün kır hayvanlarından daha lanetlisin; karnın üzerinde yürüyeceksin, ve ömrünün bütün günlerinde toprak yiyeceksin; ve seninle kadın arasına, ve senin zürriyetinle onun zürriyeti arasına düşmanlık koyacağım; o senin başına saldıracak ve sen onun topuğuna saldıracaksın."[36] diye lanet eder.

Rab sonra Havva'ya döner ve şöyle der: "Zahmetini ve gebeliğini ziyadesiyle çoğaltacağım; ağrı ile evlat doğuracaksın; arzun kocana olacak, o da sana hâkim olacaktır..."[37] Tanrı Âdem'i de şöyle azarlar: "Karının sözünü dinlediğin ve: Ondan yemeyeceksin diye sana emrettiğim ağaçtan yediğin için, toprak senin yüzünden lanetli oldu; ömrünün bütün günlerinde

35 Tekvin: 3/1-7.
36 Tekvin: 3/14-15.
37 Tekvin: 3/16.

zahmetle ondan yiyeceksin; ve sana diken ve çalı bitirecek; ve kır otunu yiyeceksin; toprağa dönünceye kadar alnının teriyle ekmek yiyeceksin; çünkü ondan alındın; çünkü topraksın ve toprağa döneceksin."[38]

Tekvin, Âdem ve eşinin cennetteki hikâyesini şöyle noktalar:

> *Ve Rab Allah dedi: İşte, adam iyiyi ve kötüyü bilmekte bizden biri gibi oldu ve şimdi elini uzatmasın ve hayat ağacından almasın ve yemesin ve ebediyen yaşamasın diye Rab Allah onu Aden bahçesinden, kendisinin içinden alındığı toprağı işlemek için çıkardı. Ve adamı kovdu ve hayat ağacının yolunu korumak için, Aden bahçesinin şarkına Kerubileri ve her tarafa dönen kılıcın alevini koydu.*[39]

Tekvin'in 2/7-17. pasajındaki tasvirlerden anlaşılacağı üzere, Âdem ve Havva'nın bakıp gözetmekle mükellef kılındıkları cennet çok geniş bir alanı kapsamaktadır. Özellikle Fırat ve Dicle nehirlerinin bu bahçenin sulamasında kullanılması onun sınırları hakkında bir ipucu vermektedir. William Smith gibi bazı araştırmacılar bu ipucundan yola çıkarak Âdem'in iskân edildiği cennetin, içinde her türlü hayvanın yaşadığı, insanın fiziksel özelliklerine son derece uygun bir ortama sahip olan ve İran Körfezi ile Kafkasya'nın güneyine kadar uzanan bir bölge olduğunu söylemişlerdir. Bu bahsi bir cümlede özetlersek, Tevrat'taki cennet yeryüzünde olup her türlü nimet ve güzellikle donatılmış bir coğrâfî bölgeye karşılık gelmektedir.[40]

Âdem'in İskân Edildiği Cennet

Kur'an, Âdem'in ilk iskân mahallini cennet olarak nitelendirir. Cennet kelimesi sözlükte, "örtmek, gizlemek" anlamındaki *cenn* kökünden türetilmiş bir isim olup "bitki ve ağaçları ile toprağı örten bahçe"ye karşılık gelir.[41] Bu kıssayı gerçekten olmuş bitmiş bir hâdisenin aktarımı olarak anlayıp yorumladığımız -ki temsîlî-menkıbevî bir kıssa olarak anla-

38 Tekvin: 3/17-19.
39 Tekvin: 3/22-24.
40 Erdem, *Hazreti Adem*, s. 32.
41 Râğıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 138.

mak da pekâlâ mümkündür- takdirde Âdem'in iskân edildiği cennetin yeryüzünde bir bahçe olduğunu kabul etmemiz gerekir. Ancak Müslümanların büyük çoğunluğu ve bilhassa sıradan (avâm-ı nâs) Müslümanlar bu cennetin gerçek müminlere vaat edilen uhrevî *huld* cenneti olduğuna inanmıştır. Ulema sınıfı ise söz konusu ayetlerde geçen bazı harfler ve kelimelerle ilgili gramatik ve semantik tahlillerle bu inancı temellendirmeye çalışmıştır.[42] Buna karşın Yahudilik hakkında epeyce bilgi sahibi olduğu söylenen sahabi Übey b. Ka'b ve tabiûn neslinden Vehb b. Münebbih gibi şahsiyetler ile İmam Ebû Hanîfe (ö. 150/767), İmam el-Mâtüridî (ö. 333/944), Mutezile'den Kâ'bî (ö. 319/931) ve Ebû Müslim el-İsfahânî (ö. 322/934) gibi bazı âlimler Âdem'in iskân edildiği cennetin yeryüzünde olduğu fikrini benimsemiştir. İsfahânî bu fikrini şöyle temellendirmiştir:

(1) Eğer burada sözü edilen cennet müminlere vaad edilen uhrevî mükâfat yurdu olsaydı kesinlikle ebedî (*huld*) olması gerekirdi. Yine Âdem, eğer ebedî cennette iskân edilmiş olsaydı, İblis'in, "*Ey Âdem! Sana ebedîlik ağacına ve hiç sona ermeyecek bir saltanata ulaşmanın yolunu göstereyim mi?!*" (20.Tâ-hâ 120) şeklindeki ayartmasına kanmazdı. (2) Ebediyet cennetine giren kimse, Allah'ın, "*Onlar cennetten asla çıkarılmayacaklar*" (15.Hicr 48) beyanınca oradan bir daha çıkarılmazdı. (3) Mükâfat yurdu olan cennetin nimetleri tükenmez. Çünkü Allah, "*Onun yemişleri ve gölgesi süreklidir*" (13.Ra'd 35); "*Bahtiyar olanlar, gökler ve yerler durduğu sürece [sonsuza dek] cennette kalacaklardır*" (15.Hûd 108) buyurmuştur. Âdem'in iskân edildiği cennet bu ayetlerde tavsif edilen cennet olsaydı sona ermez, dolayısıyla o da bu cennetten çıkarılmazdı. Ne var ki Âdem cennetten kovuldu; dolayısıyla mutluluk ve refahı son buldu. (4) İnsanoğlunun ebediyen hiçbir teklife muhatap olmaksızın ikamet edilecek olan cennette yaratılması ilâhî hikmete ters düşer. Çünkü Allah emirlerine uygun davranışlar sergileyen insana ait bir mükâfatı hiçbir iyi iş üretmemiş bir insana vermez. (5) Bu kıssada, Allah'ın yeryüzünde yarattığı Âdem'i gökyüzüne naklettiğine dair hiç-

42 Bkz. İbn Kayyım el-Cevziyye, *Hâdi'l-Ervâh ilâ Bilâdi'l-Efrâh*, Kahire 1971, s. 21 vd.

bir bir atıf bulunmadığı noktasında ittifak vardır. Kaldı ki eğer Allah onu gökyüzüne çıkarmış olsaydı öncelikle bunun zikredilmiş olması gerekirdi. Ayette bundan söz edilmemesi, böyle bir olayın vuku bulmadığını gösterir. İşte bütün bunlar, "*Ey Âdem! Sen ve eşin cennete yerleşin*" (2.Bakara 35) ayetinde sözü edilen cennetin uhrevî cennetten farklı olmasını gerektirir.[43]

Kısa tarihsel bir hâdisenin aktarımı olarak kabul edildiği takdirde bu yorum daha makul gözükmekte ve yine bu yorum söz konusu cennetin aslında Tekvin'de tasvir edilen cennetle aynı olduğuna işaret etmektedir. Nitekim Yahudi kökenli oldukları bilinen Übey b. Ka'b ve Vehb b. Münebbih gibi şahsiyetlerin Âdem'in cennetinin yeryüzünde bulunduğunu söylemiş olmaları da bunun doğruluğunu göstermektedir. Âdem'in iskân edildiği cennet Tekvin'de "Aden Bahçesi" (*Gan Eden*) diye isimlendirilir. *Aden* (İbranca: *eden*) kelimesinin kökü, anlamı ve hangi coğrâfî bölgenin ismi olduğu meselesi tartışmalıdır. Kelimenin Sümer dilinde "çöl, bozkır, ova" anlamlarına gelen *edin* kelimesiyle ilgili olması muhtemel gözükmektedir.[44] Nitekim *edin* Sümer metinlerinde Dicle ile Fırat arasındaki bölgenin adı olarak geçmektedir. Bir Sümer efsanesinde ise ilk insanların bu arazi üzerinde yaşadıkları belirtilmektedir.[45] Bunun yanında *eden*'in Babil dilindeki "alüvyonlu ova" manasındaki *edenu* veya *edinu* kelimesinden türetildiğini söyleyenler de mevcuttur.[46]

Eden İbranca'da "bolluk ve bereket" anlamına gelen bir kelime olup teknik bir terim olarak Yahudilerin inanışında mükemmel bir hayat ortamını, yani cenneti ifade eder. Geç dönem Rabbinik literatürde biri yeryüzünde diğeri öte dünyada bulunan iki ayrı *Gan Eden*'den söz edilmiştir. Semalardaki *Gan Eden* mütevazı kulların ikamet edecekleri mutluluk yurdudur. 13. yüzyıla ait "Yalkut Şimoni" isimli bir Midraş an-

43 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, III. 3.
44 S. Henry Hooke, *Ortadoğu Mitolojisi*, çev. Alâeddin Şenel, Ankara 2002, s. 156.
45 S. N. Kramer, *Tarih Sumer'de Başlar*, çev. Muazzez İlmiye Çığ, Ankara 1990, s. 200-201.
46 Y. Şevki Yavuz, "Adn", *DİA*, İstanbul 1988, I. 390-391.

tolojisine göre *Gan Eden*'in nehirlerinde süt, şarap, bal akar. Dünyadaki ağaçlardan çok daha güzel sekiz yüz bin ağaç vardır. Altı yüz bin melek de Tanrı'yı en güzel sesleriyle överler.[47]

Bize öyle geliyor ki İbranca *eden* kelimesi ile Kur'an'da 11 defa *cennât* ile birlikte zikredilen *adn* kelimesi arasında bir iştikak ilişkisi vardır. Ancak Kur'an, sözlükte "sebat, istikrar ve devamlılık"[48] gibi anlamlar taşıyan *adn* kelimesiyle nitelenen cennetleri müminlerin ahirette ebedî olarak kalacakları mutluluk yurdu olarak tasvir eder. İlgili ayetlerdeki tasvirlere göre Adn cennetleri, içinde güzel konutların, tahtların, altın ve incilerle süslenmiş ince ipekten yeşil elbiselerin, sabah akşam ikram edilen çeşitli yiyeceklerin, gözleri başkasını görmeyecek kadar eşlerine bağlı hurilerin ve çeşitli ırmakların bulunduğu ebedî bir yurt olup orada hiçbir boş söz işitilmeyecek, yorgunluk ve bıkkınlık hissedilmeyecektir.[49]

Aslına bakılırsa Kur'an'da Âdem'le bağlantılı olarak sözü edilen cennet, dolayısıyla Tekvin'deki "Tanrı'nın has bahçesi"ne benzer bir mekân Sümer mitolojisinde de mevcuttur. Gerçekte bir yeryüzü cenneti olan bu mekân Sümer şiirinde şöyle betimlenmiştir:

> Dilmun'da karga bağırmadı,
> İttidu kuşu ittidu kuşuna haykırmadı,
> Aslan öldürmedi,
> Kurt kuzuyu parçalamadı,
> Oğlak yiyen yaban köpeği bilinmiyordu,
> Tahıl yiyen [obur yaban domuzu] bilinmiyordu,
> Dul bilinmiyordu,
> Göz ağrısı, "ben göz ağrısıyım" demedi,
> Baş ağrısı "ben baş ağrısıyım" demedi,
> Onun (Dilmun'un) yaşlı kadını "ben yaşlı kadınım" demedi,
> Onun yaşlı adamı, "ben yaşlı adamım" demedi,
> Şarkıcılar ağıt yakmadı; şehrin dışında acı çığlıklar yükselmedi.[50]

47 Yusuf Besalel, *Yahudilik Ansiklopedisi*, İstanbul 2001, I. s. 183.
48 Râğıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 488.
49 Bkz. 9.Tevbe 72, 13.Ra'd 23, 16.Nahl 31; 18.Kehf 31; 19.Meryem 61; 20.Tâ-hâ 76; 35.Fâtır 33; 38.Sâd 50; 40.Mümin 8; 61.Sâf 12; 98.Beyyine 8.
50 Kramer, *Tarih Sumer'de Başlar*, s. 124-125; Hooke, *Ortadoğu Mitolojisi*, s. 157.

Sümerlerin insanlığın altın çağına ilişkin düşünceleri de "Emmerkar ve Arata Beyi" adlı mitik destanda şöyle ifade edilmiştir:

Bir zamanlar ne yılan vardı, ne akrep vardı,
Ne sırtlan vardı, ne aslan vardı,
Ne vahşi köpek vardı, ne kurt.
Ne korku vardı, ne işkence,
Adamın rakibi yoktu.[51]

Bu mitolojiye göre Dilmun saf, temiz ve aydınlık bir memlekettir; yani hastalık ve ölüm nedir bilmeyen canlıların memleketi. Ne var ki bu cennet mekânda hayvanlar ve insanlar için gerekli olan su eksiktir. Büyük su tanrısı Enki, güneş tanrısı Utu'ya Dilmun beldesini tatlı su ile doldurması için yerden su çıkarmasını söyler. Böylece Dilmun meyve bahçeleri ve yemyeşil çayırları ile tanrıların bahçesi hâline gelir. Mitolojinin bu bölümü, Tekvin'deki "Ve yerden bir buğu/nem yükseldi ve bütün toprağın yüzünü suladı" (Tekvin: 2/6) ifadesini hatırlatmaktadır.[52]

Kadim Mezopotamya (Sümer-Babil) kültürüne ait Adapa efsanesi ile Tekvin'deki Âdem kıssası arasında daha başka benzerlikler de mevcuttur. Yazılı metin olarak İ.Ö. 14. yüzyıla kadar uzanan bu efsane, esas itibariyle, insanın ebediliğe erişme yolunda kaybettiği fırsata ilişkin bir yorum mahiyetindedir. Efsanenin kahramanı, genel olarak insan ve şahıs olarak da Âdem'e tekabül eder. Adapa çok hırslı bir kimse olduğu için, yaratıcısı Ea da onun başarısından ve çok fazla bilgi sahibi olacağından korktuğu için, kendi yarattığı varlığın (Adapa) cennetin kapısından atılıp sıradan bir fani olarak sıkıntı ve mihnet dolu bir hayat yaşamasını takdir buyurur. Bu noktada Tekvin'deki Âdem kıssasında geçen yılan ile Sümer kap kacaklarında rastlanan yılan motifi arasında da irtibat kurulabilir. Nitekim ilgili efsanedeki tezin tipik ifadesinde bir yılanı, hayat ağacının bekçiliğini yaparken görürüz. Bir diğerinde yılan kadının gerisinde durur. Bir üçüncüsünde ise oturmuş vaziyetteki bir kadın ve erkeğin arasında hayat

51 Kramer, *Tarih Sumer'de Başlar*, s. 199.
52 Kramer, *Tarih Sumer'de Başlar*, s. 124.

ağacı ve kadının gerisinde de bir yılan görülür. Bu manzara bir Sümer efsanesinde yılanla bitkiler arasındaki bağlantıya ve kadının baştan çıkarıcılığına işaret eder. İbrani efsanesinde, bilgi ağacının yasaklanmış meyvesinin yenmesi ve onun günahın başlangıcı olduğu tarzında yorumlanmasının Adapa efsanesinden alıntılanmış olması muhtemeldir. Pek tabii, Tekvin'deki hikâyede Babilonya efsanesinde bulunmayan birtakım unsurlar mevcuttur; fakat cennet, tanrı veya yılan tarafından aldatılma ve kovulma gibi konular her ikisinde de yer almaktadır. Sümer efsanesinde bir bahçe içinde görülen insan, iyi ve kötü bilgi ağacının meyvesini yemekten men edilir. Tekvin'in hikâyesinde de Âdem'e kendisine kötülük bilgisi verecek ağacın meyvesini yememesi emredilir.[53]

Diğer taraftan Sümer edebiyatındaki "Enki ile Ninhursag" (Ninmah) efsanesinde tanrıça Ninhursag'ın Dilmun'da sekiz bitkiyi filizlendirdiğinden bahsedilir. Anlatıya göre söz konusu bitkilerin filizlendirilmesi ancak tanrıçanın su tanrısı tarafından üç kuşağı kapsayacak şekilde hamile bırakılması ve bunların ağrısız, acısız olarak doğurulması gibi epeyce karmaşık olaylardan sonra gerçekleşir. Su tanrısı Enki bu değerli bitkilerin tadına bakmak istediği için, habercisi ikiyüzlü tanrı İsimud bu çok değerli bitkileri koparıp efendisi Enki'ye takdim eder. Enki de onları birer birer yer. Buna öfkelenen Ninhursag, Enki'nin üzerine ölüm laneti okur. Bu lanetin bir sonucu olarak Enki'nin sekiz organı hastalığa yakalanır ve bu yüzden ölme noktasına yaklaşır. Büyük tanrılar bu duruma çok üzülür ve Sümer tanrılarının kralı olan hava tanrısı Enlil bile buna çare bulamaz. Derken, ana tanrıça Ninhursag bu olumsuz duruma müdahale etmesi için ikna edilir. Ana tanrıça, her biri Enki'nin bedenindeki hastalıklı bir organı iyileştirecek sekiz tanrıça yaratır. Enki'nin hastalıklı organlarından birisi kaburgadır. Bu organı iyileştirmek için yaratılan tanrıçanın adı Ninti'dir. Kaburganın Sümercesi ise "ti"dir. Dolayısıyla Enki'nin kaburgasını iyileştirmek için yaratılan tanrıçanın adı "kaburganın hanımı" anlamına geldiği gibi, "yaşatan hanım" anlamına da gelir. Sümer edebiyatında "kaburganın

53 Bratton, *Yakın Doğu Mitolojisi*, s. 52-53. Ayrıca bkz. Hooke, *Ortadoğu Mitolojisi*, s. 69-72.

hanımı" olan isim, bir kelime oyunu ile Tekvin'in cennet efsanesindeki Havva -ki bu kelime İbranca'da "yaşamak, var olmak" anlamındaki *hayah* kökünden türetilmiştir- olarak "yaşatan hanım" anlamına dönüşmüştür.[54]

Netice itibariyle, Tekvin'deki Âdem kıssası Sümer mitolojisine ait birçok unsur içermektedir. Kramer'in deyişiyle, öncelikle şunu kabul etmeliyiz ki tanrısal bahçe, göksel bir cennet düşüncesinin başlangıcı Sümerlere aittir. Metinde Sümer cenneti Dilmun memleketindedir ki burası İran'ın güney batısı olabilir. Sümerlere galip gelen Sâmî Babilliler kendi ölümsüzlerini "yaşayanların ülkesi" olarak bu Dilmun'a yerleştirmişlerdi. Fışkıran suları Fırat ve Dicle ile birlikte dört bucağın nehirlerini oluşturan doğudaki cennet, yani Tekvin'deki Eden bahçesi Sümerlerin cennet memleketi olan Dilmun'a çok benzemektedir. Ayrıca tanrıçaların ağrısız-sancısız doğumu, Havva'ya çocuklarını sancılarla dünyaya getirmesi için yapılan lanetin arka planına ışık tutmaktadır. Yine su tanrısı Enki'nin yasak bitkiyi yemesi ve yaptığı kötü hareket için lanetlenmesi, Âdem ve Havva'nın bildikleri ağacın meyvesini yemelerini ve her ikisinin bu günahkâr hareketlerinden dolayı lanetlenmesini hatırlatmaktadır.[55]

Yeri gelmişken şunu da ekleyelim ki kıssayla ilgili olarak Tanah'ın muhtelif kitaplarında yer alan atıflar daha başka mitolojik unsurlar da içermektedir. Mesela, Âdem'in cenneti, Yahudilerin Babil esareti döneminde yaşayan peygamber Hezekiel'in çeşitli vizyonlarından bahseden Hezekiel kitabında Tekvin'dekinden çok daha farklı bir şekilde tasvir edilmiştir. Bu tasvirde şu ifadelere yer verilmiştir: "Âdem oğlu, Sur kralı için mersiye oku ve ona de: Rab Yehova şöyle diyor: Kemalin mührü, hikmetle dolu, güzellikte tam olan sendin. Sen Aden'de, Allah'ın bahçesinde idin; sarı yakut, kırmızı akik, ve beyaz akik, gök zümrüt, akik, yeşim, safir, kızıl yakut, zümrüt taşları ile, bütün değerli taşlarla, ve altınla kaplanmıştın; teflerinin ve zurnalarının işçiliği sende idi; yaratıldığın gün hazırlanmıştılar. Sen meshedilmiş gölge salan kerubi idin; ve

54 Havva hakkında daha geniş bilgi için bkz. Ömer Faruk Harman, "Havvâ", *DİA*, İstanbul 1997, XVI. 542-545.

55 Kramer, *Tarih Sumer'de Başlar*, s. 123-124.

seni ben diktim, Allah'ın mukaddes dağı üzerinde idin; ateşten taşlar arasında gezdin. Sende kötülük olduğu bulununcaya kadar yaratıldığın günden beri yollarında kâmildin. Ticaretinin çokluğundan ötürü senin içini zorbalıkla doldurdular, ve suç işledin; ve seni murdar şey gibi Allah'ın dağından attım."[56]

Âdem'in iskân edildiği bahçe bu tasvire göre Tanrı'nın dağında yer almaktadır. Bilindiği kadarıyla Tanrı dağındaki cennet bahçesi Ugarit mitoslarında da mevcuttur. Bu mitoslara göre Tir (Sur) kentindeki tanrı-kralın konutu bu bahçedir. Kendisi geniş kanatlı bir melek ve ateş taşları ortasında bir aşağı bir yukarı dolaşan biri olarak takdim edilir. Orada müzik de vardır ve sonunda, tanrıların bahçesinin bu sakini kâfir ya da murdar olarak oradan kovulur.[57]

Cennetten Düşüş

Âdem kıssası gerçekten yaşanmış bir hâdisenin yalın aktarımından ziyade sanki insanın kozmik kaderine ilişkin bir drama niteliğindedir. Ancak bu nitelik kıssanın büsbütün bir efsane ya da masal olduğunu imlemekten ziyade insanoğlunun yeryüzünde yaşam serüvenine ilişkin çok temel bir hakikatin dramatize edilmiş anlatımı olduğunu gösterir. Kur'an'ın bu anlatımında her ne kadar insanın niçin yaratıldığından söz edilmemiş olsa da diğer bazı ayetlerde Âdemoğlunun (insan) yeryüzünde kullukla sınanmak için yaratıldığı çok açık biçimde ifade edilmiştir. Mesela, 11.Hûd 7 ve 67.Mülk 2. ayetlere göre Allah gökleri ve yeryüzünü, ölümü ve dirimi insanın güzel davranış yönünden nasıl bir performans sergileyeceğini test etmekle eşdeğer olan bu geçici sınav sebebiyle yaratmıştır. Dünyada sınava tâbi tutulmanın Kur'an terminolojisindeki karşılığı "belâ" ve "ibtilâ"dır. Bu kelimenin sözlük anlamları incelendiğinde insanın bu dünyaya aslında yıpranmak, örselenmek, sıkıntı ve acı çekmek için gönderildiği görülür. Nitekim 2.Bakara 155. ayet okunduğunda insanın dünyadaki sınavının pek kolay olmadığı gerçeğini Allah'ın da kabul ettiğine tanık olunur.

56 Hezekiel, 28/12-16.
57 Hooke, *Ortadoğu Mitolojisi*, s. 156.

Şu halde Âdem kıssasında sözü edilen cennet kavramını metafizik alanla ilişkilendirmemek gerekir. Aksi takdirde, "*Böylece Âdem rabbine karşı geldi, dolayısıyla ciddi bir hataya düşmüş oldu.*" (20.Tâ-hâ 121) mealindeki ayet Âdem hakkında apaçık bir itham ve hatta iftira olmuş olur. Çünkü insanın yeryüzünde kullukla sınanmak maksadıyla yaratıldığı bizzat Allah tarafından beyan edildiğine göre, Âdem ve eşini ebedîlik cennetinde yarattıktan ve dahi onlara hiçbir mükellefiyet yüklemeksizin, bir taraftan "*Bu cennette dilediğiniz gibi yiyip için*" demeyi, diğer taraftan da "*Ama sakın şu ağaca yaklaşmayın*" diye bir yasak getirmeyi; bunun yanısıra İblis'e bu iki zavallıyı ayartma izni vermeyi ve nihayet, "*Birbirinize düşman olarak oradan inin*" (7.A'râf 24) mealindeki bir paylamayla cennetten kovmayı, "Allah'ın insanla oyun oynaması" olarak izah etmekten başka bir seçenek yoktur.

Öte yandan, konuyla ilgili ayetlerde "cennet" diye anılan yerin metafizik âlemde bulunduğuna inanılan ebedîlik cennetini nitelediği kabul edilecek olursa şu sorulara da tatmin edici cevaplar bulmak gerekir: Allah yeryüzünde imtihan etmek üzere yarattığı varlığı, sınav salonuna alırken niçin böyle dolambaçlı bir yol izleme ihtiyacı duymuştur? Yahut "Her şeyi yiyip için, ama sadece şu ağaca yaklaşmayın." demek yerine, "Sizi iyilik ve kötülüğe yatkın bir varlık olarak yarattım, kötülük dürtülerini şeytan olarak tesmiye ettim; siz bu dürtülerin esiri olmayın ve mutlaka benim gösterdiğim yolda yürüyün" diye kılavuzluk etmek adl-i ilâhiye daha uygun değil midir?

Bu kıssaya ilişkin geleneksel yorum esas alındığı takdirde izah edilmesi pek mümkün gözükmeyen birçok çelişki ortaya çıktığını belirten Bâtınî-İsmaili müellif Hüseyin İbnü'l-Velîd'in de dikkat çektiği gibi, her şeyden önce cennetteki ağaçla ilgili yasağın mantığını akılla kavramak mümkün değildir. Çünkü bu ağacın iyi bir ağaç olduğu varsayılacak olursa, Âdem'in onun meyvesini yemekten niçin men edildiği sorusu ortaya çıkmakta; yok eğer bu ağaç kötü idiyse, o takdirde "Allah cennette kötü bir ağacın yer almasına niçin izin verdi?" problemiyle karşılaşılmaktadır. Mantıksal açıdan bakıldığında bu ağacın cennette yer almaması gerekirdi. Allah, Âdem'in bu

ağaca yaklaşacağını ve bu yüzden cennetten kovulacağını bildiği hâlde niçin buna müsaade ettiği meselesi de ayrı bir tartışma konusudur. Öte yandan, eğer bu ağaç bazı müfessirlerin iddia ettikleri gibi başak ya da buğday filizi ise Âdem'e yasak konulduğu hâlde buğday niçin onun yeryüzündeki çocuklarına helal kılındı? Ayrıca Allah hiçbir günah işlemedikleri hâlde niçin Âdem'in zürriyetini cennette iskân etmedi ve niçin onları babalarının işlemiş olduğu bir suçtan dolayı cezalandırdı?[58]

Bu son soru çok ciddi bir soruna, yani aslî günah (*peccatum origins*) problemine işaret etmektedir. Bilindiği gibi Allah ile insan arasında kapatılması gereken eski bir hesap olduğu anlamına da gelen aslî günah problemi özellikle Pavlus sonrası Hıristiyan düşüncesinde çok önemli bir yer tutar. Zira Hıristiyanlığın mimarı Pavlus'un yorumuna göre günah dünyaya Âdem vasıtasıyla girmiştir. Bu yüzden, dünyaya gelen her insan Âdem'in suçundan bir miktar taşımakta ve bu aslî suç nesilden nesile intikal etmektedir. İnsanlık, aslî günahın kefareti olarak çarmıhta can veren İsa sayesinde bu suçun kirinden arınmıştır.[59]

Âdem kıssası geleneksel tarzda yorumlandığında Pavlus'un bu nazariyesi en azından temel fikir itibariyle meşruiyet kazanmaktadır. Oysa Kur'an her fırsatta mükellefiyetin, dolayısıyla da suç ve cezanın bireyselliğine vurgu yapmaktadır. Kur'an öğretisinde, "*Hiçbir günahkâr bir başkasının günahını yüklenmez.*" (35.Fâtır 18) prensibi esas olduğuna göre, babamızın yediği erik yüzünden bizim dişimizin kamaşması asla söz konusu olamaz. Bu itibarla, gerek Âdem'in cenneti, gerek cennette işlediği suçu ve gerekse bu suçtan dolayı cennetten düşüşünü Allah'ın muhtelif ayetlerde sözünü ettiği dünya hayatına özgü bir sınanma tecrübesi bağlamında anlayıp yorumlamak gerekir. Buna göre Âdem veya insan, iyilik ve kötülük üretme yahut bu ikisinden birini hür iradesiyle seçebilme yetisiyle donatılmış bir varlık olarak yeryüzünde yaratılmıştır. Allah'ın halife ve/veya kalfa olarak nitelendirdiği bu varlığa

58 Bernard Lewis, "An Ismaili Interpretation of the Fall of Adam", *Bulletin of the School of Oriental Studies*, IX, London 1937-39, s. 691-692.

59 Bkz. Romalılara: 5/12-21.

ilişkin en temel beklentisi, rabbinin/efendisinin sözünü dinlemesidir. Ancak o, kendisine yaraşır bir azim ve kararlılık gösterememiş; dolayısıyla rabbinin beklentisini boşa çıkarmış ve bu yüzden gözden düşmüştür. Yoksa bazı sükseli iddialarda dile geldiği gibi, tam anlamıyla insan oluşunu günah işlemek suretiyle kazanmamıştır. Zira insan bidayette ne ise şimdi de odur.

Kıssada sözü edilen "hubût" kesinlikle semâvî cennetten yeryüzüne düşüş anlamına gelmemektedir. Bilakis bu kelime, somut anlamda "bir yerden başka bir yere gitmek" (*hebeta min beledin ilâ beled*) ve "bir yerde konaklamak" gibi anlamlar içermektedir.[60] Mesela, 2.Bakara 61. ayette Hz. Musa'nın sürekli sızlanıp duran halkına, "*Demek siz özgürlük gibi çok değerli bir nimeti, sırf birkaç çeşit sebze yemek uğruna feda etmeyi göze alıp geçmişteki kölelik günlerinize geri dönmek istiyorsunuz...*[61] *Peki, o hâlde, yıllar boyu Firavun'un kölesi olarak yaşadığınız Mısır'a defolun gidin (ihbitû mısran). Zira canınızın çektiği yiyecekleri orada bulup yersiniz(!)*" dediği bildirilmiştir. Bu söz, "*Ey Musa! Biz artık tek çeşit yiyeceğe daha fazla katlanamayacağız. Sen bizim adımıza rabbine yakar da bakla, acur, sarımsak, mercimek ve soğan gibi toprak mahsullerinden de yememizi sağlasın.*" diyen İsrailoğulları'na "Yıkılın karşımdan, defolun gidin" manasında bir paylama meyanında dile getirilmiştir. Müfessirler bu ayette geçen *hubût* kelimesini, Mısır'a veya başka bir bölgeye gitmek şeklinde anlayıp yorumlamışlardır.

Şu halde, Âdem'in *hubût*u fizikötesi âlemdeki bir cennetten nesneler dünyasına düşmekten öte bolluk, bereket ve huzur dolu bir hayat ortamından başka bir ortama, yani daha çetin hayat şartlarının tecrübe edildiği başka bir ortama yahut "durum"a intikal etmektir. Bu manevî intikal Âdem'in irâdî olarak işlediği suçun -ki Kur'an'da "yasak ağaca yaklaşmak"

60 Ebu'l-Kâsım ez-Zemahşerî, *Esâsü'l-Belâğa*, Beyrut 1989, s. 293.

61 Ayetteki *etestebdilûnellezî hüve ednâ billezî hüve hayr* ibaresi genellikle "Değerli olanı değersiz olanla mı değişmek istiyorsunuz?" şeklinde çevrilmekte ve bu çevirideki değerli/değersiz nitelemeleri yiyecek kalitesine karşılık gelmektedir. Ancak bize göre söz konusu ibaredeki "hayr" özgürlük nimetine, "ednâ" ise kölelik zilletine işaret etmektedir.

diye tabir olunan bu suçun mahiyeti önemli değildir- zorunlu bir sonucudur. Diğer bir deyişle, Âdem'in cennetten çıkarılması Allah'ın emirlerine uygun hareket etmemenin insan hayatında birtakım mahrumiyet ve mağduriyetler şeklinde tezahür etmesi gerçeğiyle eşdeğer bir anlam içerir. Nitekim Kur'an'da, "*Kim beni anmaktan sarfı nazar ederse onun için sıkıntılı bir yaşam vardır.*" (20.Tâ-hâ 124) denilmiş; başka bir ayette ise, "*Eğer o beldelerdeki halklar gerçekten inanmış ve Allah'ın emirlerine karşı gelmekten sakınmış olsalardı onlara gökten ve yerden bereket kapıları açardık*" (7.A'râf 96) şeklinde bir vaatte bulunulmuştur. Bu ayetler dikkate alındığında denebilir ki Âdem'in cennetten *hubût*u, yani irâdî olarak işlediği cürümden ötürü bolluk, bereket ve huzur dolu yaşantısının zeval bulması bu iki ayette anlatılan gerçeğin bir tezahürüdür.

Burada şunu da belirtmek gerekir ki *hubût* kelimesi Allah'ın gözünden düşme anlamı da içerir. "Çünkü", der Râğıb el-İsfahânî (ö. 502/1108[?]), "*hubût*, insan için kullanıldığında, *inzâl*in (indirme) aksine hafifseme, hor ve küçük görme (*istihfaf*) anlamı taşır. Nitekim Allah Teâlâ *inzâl* kelimesini değer ve önemine (şeref) dikkat çektiği şeylerle ilgili olarak zikretmiştir. Melekleri, Kur'an'ı, yağmuru vb. şeyleri indirmek gibi... *Hubût* lafzını ise gözden düşme olgusuna dikkat çektiği yerde zikretmiştir. Tıpkı, '*Biz dedik ki: Birbirinize düşman olarak inin...*' (2.Bakara 36), '*Bulunduğun makamı derhal terk et; zira bu makamda büyüklük taslaman söz konusu değil*' (7.A'râf 13); "Mısıra gidin..." (2.Bakara 61) ayetlerinde olduğu gibi... Bu son ayetin, '*Zira canınızın çektiği yiyecekleri orada bulup yersiniz(!)*" mealindeki kısmında hiçbir tazim ve teşrif manası yoktur. Çünkü Allah bu sözün hemen ardından, "*Onlar [İsrailoğulları] düşkünlük ve yoksulluğa mahkûm edildiler.*" buyurmuştur."[62]

Râğıb'ın bu açıklaması gnostik gelenekteki "düşüş" nazariyesini akla getirmektedir. Bilindiği gibi gnostik düşüncenin temelinde madde-mana, aydınlık-karanlık, ruh-beden ve dünya-ahiret vb. ayırımlarla ifade edilen çok katı bir dü-

62 Râğıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 781.

alizm (ikirciklik) mevcuttur. Gnostikler varlık âlemini makro düzeyde ışık ve karanlık âlemi olmak üzere iki ayrı kategori olarak telakki ederler. Işık ya da nur âlemi iyiliği, doğruyu ve gerçeği temsil ederken karanlık ve zulmet âlemi kötülüğü, yalanı ve gerçek olmayanı temsil etmektedir. Işık âlemi ile karanlık âlemi arasında bitmek tükenmek bilmeyen bir mücadele vardır. Madde ve maddî olan her şey, yani içinde yaşadığımız dünya, bedenlerimiz ve bu dünyaya ait olan her şey kötülük âlemine aittir; dolayısıyla bütün bunlar bizatihi kötüdür. Ruh ve ruhsal olan varlıklar ise ışık âlemine aittir ve yapısı gereği iyidir. Kötülük âlemiyle iyilik âlemi ya da nur ile zulmet arasındaki bu mücadelede nihai zafer, iyilik yani ışığa ait olacaktır. Makro hayatın sonunda kötülük ve zulmet ışık tarafından dizginlenerek tahakküm altına alınacak ve onun emrinde olan madde ve maddî âlem ifna edilecektir. Mikro hayatı temsil eden insan açısından da aslolan, bedenin istek ve arzularına boyun eğmemektir. Varlık itibariyle kötü olan bu dünya ve dünyevi şeyleri terk etmek, ışık ve iyiliğin timsali olan ruha ve ruhsal aydınlanmaya kulak vermek gerekir.[63]

Diğer taraftan gnostik gelenekte insan ruh, beden ve nefs olmak üzere üç temel unsurdan müteşekkil bir varlık olarak algılanır. Bu üç unsurdan ruh, köken itibariyle ışık âlemine aittir. Ruh ilâhî takdir gereği kötülük âlemine ait olan yeryüzüne ve kötülüğün bir parçası olan bedene düşmüş ya da atılmış bir varlıktır. Beden ve nefs, doğal yapıları itibariyle süflîdirler; çünkü bunlar kötülük âlemine aittirler. Gnostiklere göre beden içerisinde ruh, hapishanedeki tutsak gibidir. Zira ruhu kuşatan beden, onu elden kaçırmamak amacıyla tutsak etmiştir. Bu yüzden ruh maddî âleme atılıp beden kafesine sokulmaktan hiç memnun değildir. O asıl vatanı olan ilâhî-ruhânî-nûrânî âleme geri dönebilmek, oraya tekrar yükselebilmek için yanıp tutuşmaktadır. Gnostik öğretide kurtuluş ancak süflî âleme düşen ruhun tekrar ilâhî âleme yükselmesiyle gerçekleşir. Gnostiklere göre ilâhî âlemin bir parçası olan ruh ölümsüzdür. Ölüm ancak süflî olan maddî varlıklar, dolayısıyla insandaki ten ve beden kafesi için geçerlidir.[64]

63 Gündüz, *Mitoloji ile İnanç Arasında*, s. 47.
64 Gündüz, *Mitoloji ile İnanç Arasında*, s. 48.

Aslına bakılırsa gnostik gelenekteki "düşüş" nazariyesi bir çırpıda yabana atılacak kadar basit ve anlamsız gözükmemektedir. Zira Âdem kıssası bağlamında düşünüldüğünde, yasak ağaca yaklaşmak, maddî ve dünyevî olana ilgi duymak anlamında bir tür dünyevîleşmeyi ima etmektedir. Belki de bu ilgi yüzünden olsa gerek Âdem (insan) Allah katındaki üstün manevî konumunu yitirmiş, böylece aslî ve manevî yurdundan ayrı düşmüştür. Âdem'in gurbete düştükten sonraki tüm çabası ise, "*Rabbimiz! Kendimize yazık ettik. Eğer sen bizim hatamızı bağışlamaz ve bize acımazsan helak ve hüsranımız kaçınılmazdır*" (7.Â'râf 23) mealindeki nedamet dolu yakarışında da dile geldiği gibi aslî yurduna, yani Allah katındaki saygın konumuna avdet etmektir. Şimdi insan bir bakıma gerçek sılasına dönmek için çırpınmakta, bunun için dünyevî olandan, dünyanın gelip geçici metalarından mümkün olduğunca uzak durup varoluşu tekrar müteâl olana bağlamaya uğraşmaktadır. Bu çetin uğraşıda manevî arınma ön plana çıkmakta, arınma ise dünyaya ciddi bir rezerv koymayı yahut ona karşı mesafe bilinci içinde yaşamayı gerektirmektedir. Kısaca, Kur'an'a göre dünya değersiz bir hayatın meskenidir. Tam bu noktada, "Öyleyse bizim burada ne işimiz var?" şeklinde bir soru sorulabilir ve bizce bu soruya, "Denenmek için bir süre burada ikamet etmemiz, dünyanın değerli olduğuna delalet etmez." diye cevap vermek gerekir.

Bu sebepten olsa gerek, içinde bulunduğumuz hayat, Allah tarafından "dünya" diye nitelendirilmiştir. Bu nitelemeyle ilgili olarak Kur'an baştan sona tarandığında, insanın varlık meskeni olan "dünya"ya, "yakınlık"tan ziyade "bayağılık" ve "adilik" vasfının daha çok yakıştığı görülmektedir. Gerçi tamamen dinî-ahlâkî bir anlam taşıyan *el-hayâtü'd-dünyâ* tabiri, vahyin nüzul dönemindeki koşullar sebebiyle Mekkî ayetlerde çok daha şiddetli bir şekilde yerilmekte ve bu yerginin dozu Medine döneminde vahyedilen ayetlerde yine konjonktürel duruma koşut şekilde azalmaktadır. Ama son tahlilde Kur'an dünyaya dair güzel tavsiflerde bulunmamakta ve bu bağlamda Allah sık sık ahiretin dünyadan mutlak surette hayırlı olduğunu vurgulamaktadır. Yine bu bağlamda, dünyadaki hayatın gelip geçici, aldatıcı-ayartıcı bir oyun ve

eğlence olduğundan, dünyanın metaından ve buradaki hayatın anlamsız bir yarış ve aldanış vesilesi olduğundan söz etmekte;[65] birçok ayette ise, "*O'na döndürüleceksiniz...*"[66] buyurmak suretiyle bir bakıma bizim aslî vatanımıza işaret etmektedir. Bilhassa istircâ ayetinde geçen, "*Biz Allah'tan geldik, sonunda yine O'na döneceğiz*" (2.Bakara 156) ifadesinden hareketle denebilir ki insan özü itibariyle buralı bir varlık değildir. O, en azından mikro düzeyde tanrısallık içeren ruhî-manevi tarafıyla buralı değildir. Çünkü Allah Kur'an'da, "*Sonra ona (insana) düzgün bir şekil verip kendi ruhundan üfledi*" buyurmaktadır.[67]

Kuşkusuz ruhun gerçek mahiyeti prematüre sonuçlara gebe olan bir tartışma konusudur. Bununla birlikte biz insanlarda mikro ölçekte de olsa tanrısal bir cüz bulunduğu ileri sürülebilir. Bu görüşün vahdet-i vücutçu anlayışla paralellik arzettiğinin farkındayız. Fakat Kur'an'dan yola çıkıldığında bu görüşü yabana atmak pek mümkün gözükmemektedir. Söz konusu tanrısal cüz, biyolojik ölümle birlikte aslî vatanına doğru yola çıkacak, dünyaya ait olan beden ise tekrar toprağa avdet edecektir. Bu noktada ruh-beden dualitesinden söz ettiğimiz açıktır. Dolayısıyla son dönemde moda olan "İnsan bir bütündür" şeklindeki tezden hareketle bu dualizme itiraz edilebilir. Ancak Kur'an'ın bu konuyla ilgili ifadeleri sanki aksi yöndeki görüşü doğrular niteliktedir.

Şöyle ki insanın su ve toprak karışımından yaratıldığını bildiren ayetler ile Allah'ın insana ruhundan üflediğini bildiren ayetlerden anlaşıldığı kadarıyla beden epeyce bir evrim yahut tekâmül sürecinden geçmiş ve nihayet ruhu kabullenecek kıvama gelince tanrısal cüz (ruh-can) ona ilhak edilmiştir. Aslında bu ikirciklik, insana fücur ve takvasının ilham edildiğini bildiren 91.Şems 8. ayetten de anlaşılmaktadır. Zira bize öyle geliyor ki insandan sâdır olan fısk ve fücûrun menbaı, dai-

65 Bkz. 3.Âl-i İmrân 185; 6.En'âm 32; 9.Tevbe 38; 13.Ra'd 26; 29.Ankebût 64; 57.Hadîd 20.

66 Bkz. 2.Bakara 28, 245, 281; 10.Yûnus 56; 28.Kasas 70, 88; 29.Ankebût 17; 30.Rûm 11; 32.Secde 11; 36.Yâ-sîn 22, 83; 39.Zümer 44; 41.Fussilet 21; 43.Zuhruf 85; 45.Câsiye 15.

67 15.Hicr 9; 32.Secde 9; 38.Sâd 72.

ma maddî olana rağbet eden bedenden başkası değildir. Nitekim dünyevi yaşantıda yeme, içme, cinsel arzu gibi şehevî ve hayvanî istekler bedenin ihtiyaçları olarak tezahür etmekte; takva, erdem, fazilet, dürüstlük, sevgi, hoşgörü, affetme ve tevazu gibi hasletler ise tinsel özellikler olarak gözükmektedir.

Burada son olarak şunu da belirtmek gerekir ki peygamberler aracılığıyla vahiy göndermek, haddizâtında irâdî olarak gerçekleştirdiği kötü eylemleri neticesinde Allah'ın gözünden düşen insanın eski itibarını kazanması, yani aslî fıtratına avdet etmesi için uzatılmış bir ilâhî imdat elidir. Bu el, Kur'an terminolojisinde *inzâl* diye tabir olunur. Bu bağlamda Allah insana kâh vahiy, kâh ayet, kâh melek, kâh ruh indirmek suretiyle lütfeder ve/veya tenezzül buyurur.

Değerlendirme ve Sonuç

Âdem kıssası Kur'an'daki şekliyle insanoğlunun kozmik kaderine ilişkin dramatik bir anlatı olup herhangi bir zamansal ve mekânsal duruma tetâbuk etmemektedir. Bu yüzden, kıssada geçen "cennet" sözcüğü gerçek bir mekân olarak anlaşılmamalı ve bilhassa terimsel çerçevede metafizik alanla irtibatlandırılmamalıdır. Kaldı ki insan her şeyden önce dünya denen mekânda kullukla sınanmak için yaratılmıştır. Bu gerçek bizzat Allah tarafından da birkaç kez (11.Hûd 7, 56.Zâriyât 56, 67.Mülk 2) beyan edildiğine göre Âdem veya insan, şu an havasını soluyup suyundan içtiğimiz yeryüzünde vücut bulmuştur. Çünkü Allah, yaratacağı halifenin yerini açıkça "yeryüzü" (*fi'l-arz*) olarak tayin etmiştir. O halde, ilk insan ya da insanlar hiçbir zaman dünya dışındaki bir yerde ikamet etmemiş yahut bidayette huld ya da ebedîlik cennetinde ağırlanıp sonradan dünyada yaşamaya mahkum edilmemiştir.

Bunun aksi düşünüldüğü takdirde, teklif ya da mükellefiyetin en temel menâtı olan hür iradeyi nefyetmeyi, dolayısıyla Allah'ı adaletsizlikle suçlamayı haklı kılacak bir sonuçla yüzleşmek kaçınılmaz olur ve bu sonuç ister istemez şu düşünceleri doğurur: Âdem'in göklerde bulunduğu varsayılan cennetten kovulmasına sebep olan suçu işlememek gibi bir şansı

hiç olmamıştır. Çünkü Allah, meleklerin serzenişine rağmen, "Ben yeryüzünde bir halife görevlendireceğim" demek suretiyle insan denen bir sınav varlığını yeryüzünde konuşlandırmaya çoktan karar vermiştir. Bu demektir ki Âdem huld cennetinden çıkıp çıkmama, diğer bir deyişle, dünyaya gidip gitmeme hususunda muhayyer kılınmamıştır. Öyleyse, Âdem bu suçu görünüşte hür ama aslında mecbur olarak işlemiştir. Dolayısıyla babamızın işlediği suç bize sirayet etmiş ve/veya babamızın yediği erik biz torunların dişini kamaştırmıştır.

Bu düşünceleri onaylamak mümkün değildir. Çünkü Allah, "Hiç kimse bir başkasının işlediği günahın bedelini ödemez" buyurmaktadır. Kaldı ki Allah kullarına asla zulmetmez. Gerçekte insan irâdî olarak günahı tercih eder, böylece Allah'ın gözünden düşer (*hubût*). Ama Allah engin rahmetinden dolayı insana iade-i itibarda bulunmak, yani onu selim fıtratına döndürmek ister. Bu yüzden, hem peygamberler vasıtasıyla vahiy inzâl etmek suretiyle ona yardım eli uzatır, hem de gerçek bir nedamet duygusuyla tövbe edenleri affedeceğini söyler. İşte Âdem figürü -ki bu figürün tarihsel ya da temsilî olması hiç önemli değildir- özelinde aktarılan dramatik kıssa, insanın kozmik kaderine ve dolayısıyla nesneler dünyasındaki varoluş tecrübesine ilişkin bu hakikati özetler. *Vallahu a'lem.*

Arkaik Kültürlerden Kur'an'a Hâbil-Kâbil Kissasi

Giriş

Hâbil-Kâbil kıssası Kur'an ile Tanah arasındaki ortak temalardan biridir. Bu kıssa ana fikir ve tema itibariyle Sümer mitolojisinde de mevcuttur. Kıssanın anılan kaynaklardaki varyantlarını incelemeye geçmeden önce *Hâbil* ve *Kâbil* kelimelerinin -ki geleneksel olarak Âdem'in ilk iki oğlunun isimleri olarak kabul edilen bu iki kelime Kur'an'da geçmez- anlam içerikleri hakkında bilgi vermek gerekir.

Hadislerin yanısıra İslâm tefsir ve tarih kaynaklarında *Hâbil* şeklinde geçen kelime bir telakkiye göre İbranca *hebel* (*hevel*) kelimesinin muarreb şeklidir. İsabet ihtimali daha kuvvetli gözüken başka bir telakkiye göre kelime Akkadca'da "oğul" anlamına gelen *ablu-aplu* veya *hablu-habal*dan türetilmiştir. Hâbil kelimesi pek kabul görmeyen bazı rivayetlere göre ise "soluk, nefes, buhar" gibi anlamlar içermektedir. Ebeveyni Hâbil'in kısa ömürlü olacağını sezdiği için ona bu ismi vermiştir. Yahut Hâbil'in asıl adı başka olduğu halde hayatı adeta bir nefes ve buhar gibi çabucak bitip tükendiği için sonradan ona bu ad verilmiştir.[1]

İslâmî kaynaklarda *Kâbil* olarak geçen kelimenin aslı ise Tanah'ın Türkçe tercümesinde *Kain* şeklinde belirtilmekle birlikte İbranca'da *Kâyin*'dir. Tanah'ta *Kâin* adı ile "dünyaya getirmek, kazanmak" anlamındaki *kânî* kelimesinin türevi olan *kaniti* yan yana kullanılmıştır. Eğer *kâin*in kökü *kanâ* ise bu durumda *Kâin* "dünyaya getirilmiş, döl, çocuk" anlamına gelir. Kök harflerinin *kyn* olması hâlinde ise kelime "maden işinde çalışan, demirci" anlamına gelir ve bu noktada Âramca'daki *kainâyâ* ile Arapça'daki *kayn* ("demirci" anla-

1 Ömer Faruk Harman, "Hâbil ve Kâbil", *DİA*, İstanbul 1996, XIV. 376.

mında çoğulu: *kuyûn*) kökleriyle birleşir. Nitekim *Kâbil* ismi Taberî'nin (ö. 310/923) *Târîhu'r-Rusûl ve'l-Mülûk*'u gibi bazı İslâmî kaynaklarda *Kâyn* ve *Kâyin* olarak zikredilir.[2]

Kıssanın Kur'an ve Tefsir Kitaplarındaki Varyantı

Hâbil-Kâbil kıssası Kur'an'da sadece bir yerde geçer. Kıssanın oldukça kısa ve özlü bir şekilde aktarıldığı 5.Mâide 27-31. ayetler genelde Ehl-i Kitap'a, özelde Yahudilere yönelik beyanları muhtevi bir pasajda yer almakta ve söz konusu kıssa şöyle aktarılmaktadır:

> *Ey Peygamber! [Kıskançlıklarından dolayı sana olmadık haksızlıklar yapan] Medine Yahudilerine Âdem'in iki oğlunun şu öyküsünü, kıskançlığın nelere yol açtığına dair bir ibret vesilesi olarak anlat:*
>
> *Vakti zamanında Âdem'in [Hâbil ve Kâbil adındaki] iki oğlu Allah'a birer kurban sundular. Kardeşlerden birinin kurbanı Allah tarafından kabul edildi, diğerininki kabul edilmedi. Kurbanı kabul edilmeyen Kâbil, kardeşi Hâbil'e, "Seni öldüreceğim." dedi. Hâbil de kardeşine şöyle karşılık verdi:*
>
> *"Allah sadece emirlerine itaatsizlikten sakınanların kurbanlarını kabul buyurur. Hem sen beni öldürmeye kalkışsan dahi ben seni öldürmeye asla teşebbüs etmem. Çünkü ben âlemlerin Rabbi Allah'tan korkarım. İsterim ki sen beni öldürdüğün takdirde hem kendi günahlarını hem de benim günahlarımı yüklenesin de böylece cehennemi boylayanlardan olasın. Kardeş katili olanlara yaraşan ceza da bu olsa gerektir!"*
>
> *Sonunda Kâbil, "Kardeşini öldür!" diyen ihtirasına yenik düşüp kardeşinin canına kıydı ve böylece kendine yazık etti.*
>
> *Derken, Allah bir karga gönderdi. Karga, Kâbil'e, kardeşinin cesedini nasıl ortadan kaldıracağını göstermek için toprağı eşeleyip duruyordu. Bunu gören Kâbil, "Acizliğimden dolayı yazıklar olsun bana! Ben ki şu karga kadar bile olamadım, onun gibi toprağı eşeleyip de kardeşimin cesedini gömmeyi akıl edemedim." diye hayıflanıp vicdan azabına mahkûm oldu.*[3]

2 Harman, "Hâbil ve Kâbil", *DİA*, XIV. 376.

3 5.Mâide 27-31. Hz. Peygamber, "Haksız yere öldürülen hiçbir kimse yoktur ki onun kanından Âdem'in ilk oğluna bir pay ayrılmamış olsun. Zira o, cinayet geleneğini başlatan ilk insandır." demek suretiyle bu kıssaya atıfta bulunmuştur. Bkz. Buhârî, "Cenâiz" 33, "Enbiya" 1, "Diyât" 2; İbn Hanbel, *el-Müsned*, I. 383, 430, 433.

Kur'an'da bu şekilde aktarılan kıssa İslam tefsir ve tarih kitapları ile kısas-ı enbiya edebiyatındaki çeşitli rivayetlerde daha da detaylandırılmış ve bu detaylar çok sayıda mitolojik motifle tezyin edilmiştir. Ayrıca kıssada sözü edilen iki kişinin tarihî kimlikleri hakkında da ittifak sağlanamamıştır. Müfessirlerin kâhir ekseriyeti, "Âdem'in iki oğlu" ifadesini Hâbil ve Kâbil olarak anlamış; Hasen el-Basrî gibi bazı âlimler ise "kurban ritüelinin Yahudi geleneğinde mevcut olduğu gerekçesiyle burada İsrailoğulları'ndan iki kişiye işaret edildiği fikrini benimsemiştir. Taberî bu iki görüşten ilkini tercih etmiş ve bu konudaki tercih sebeplerini de şu şekilde dile getirmiştir: "Allah, muhataplarına kendileri için hiçbir şey ifade etmeyen bir şekilde hitap etmekten münezzehtir. Bu ayetlere muhatap olanlar Allah'a kurban sunmanın, meleklere, şeytanlara veya diğer varlık türlerine değil Âdemoğluna has bir uygulama olduğunu pekâlâ biliyorlardı. Ayrıca Hz. Peygamber'in bildirdiğine göre cinayeti gelenek (sünnet) hâline getirenlerin ilki Kâbil'dir. Dolayısıyla bu geleneğin Yahudilerden önce mevcut olduğu su götürmez bir gerçektir. Diğer taraftan bu kıssada sözü edilen iki kişi İsrailoğulları'na mensup olmuş olsaydı cinayeti işleyen kişi kardeşinin cesedini nasıl gömeceğini elbette bilirdi."[4]

Taberî (ö. 310/923), Beğavî (ö. 516/1122), İbn Kesîr (ö. 774/ 1372) ve Suyûtî (ö. 911/1505) gibi müfessirlerin naklettikleri rivayetlere göre Âdem'in karısı Havva biri kız diğeri erkek olmak üzere her batında iki ve toplam yirmi batında kırk çocuk dünyaya getirmiştir. Bu çocuklardan ilki Kâbil ve ikizi Aklîmâ (İklîmâ), sonuncusu ise Abdülmuğîs ve ikizidir. Havva bu çocuklar arasında sadece "Hibetullah" diye anılan Şît'i -bir rivayete göre Hâbil'in ölümünden beş yıl sonra-[5] tek olarak dünyaya getirmiştir. Havva'nın ilk batında doğurduğu ikizler Kâbil ve Aklîmâ, ikinci batındaki ikizler ise Hâbil ve Lebûda'dır. Hz. Âdem ile Havva'nın ilk çocukları bir rivayete göre cennetten yeryüzüne indikten (!) yüz yıl sonra, bir başka rivayete göre Kâbil ve ikizi cennette, Hâbil ve ikizi ise yeryüzüne indikten sonra doğmuştur.[6]

4 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, V. 258, 264, 267.
5 Beğavî, *Ma'âlimü't-Tenzîl*, II. 243.
6 Beğavî, *Ma'âlimü't-Tenzîl*, II. 239.

Beğavî'nin Muhammed b. İshak vasıtasıyla Ehl-i kitap bilginlerinden aktardığına göre Âdem'in döneminde bir erkek, kendisiyle birlikte doğan ikiz kız kardeşi hariç, diğer kız kardeşlerinden herhangi birisiyle evlenebiliyordu. O dönemde herkes birbirinin öz kardeşi olduğu için, Âdem ile Havva'nın çocukları birbirleriyle evlenmek zorunda idi. Ancak ikizlerin evliliği, ensest ilişkiyi gerektirdiği için yasaklanmış ve bu yüzden her batnın erkeği diğer batnın kızıyla evlenmiştir.[7]

Evlilik çağına geldiklerinde Âdem ilâhî emir uyarınca küçük oğlu Hâbil'in ikizi Lebûda'yı Kâbil'le, Kâbil'in ikizi Aklîmâ'yı -ki bu kız çok güzel imiş- da Hâbil'le evlendirmek istedi. Bu istek karşısında Kâbil, kendi ikizini kastederek, "Bizim doğum yerimiz cennettir. Onlar [Hâbil ve ikizi] ise yeryüzü doğumludur. Bu nedenle ben kendi ikizimle evlenmeye daha fazla hak sahibiyim." veya "Aklimâ benim kız kardeşimdir. Ayrıca o senin kız kardeşinden daha güzeldir. Onunla evlenmeye en fazla hak sahibi olan benim" dedi ve böylece Hâbil'in Aklîmâ ile evlenmesine itiraz etti.[8]

Âdem bu meseleyi halletmek için Hâbil ve Kâbil'den Allah'a birer kurban sunmalarını, hangisinin kurbanı kabul edilirse onun haklı olacağını söyledi. O dönemde kurbanın kabul edildiğinin göstergesi, gökten inen bir ateşin onu yok etmesiydi. Kabul edilemeyen kurbanı ise yırtıcı hayvanlar yerdi. Kâbil, tarım ürünlerinin en kötüsünden az bir miktar takdim etti. Bu arada kurbanın Allah nezdinde kabul edilip edilmemesinin önemli olmadığını ve kız kardeşinin Hâbil'le asla evlenemeyeceğini düşünüyordu. Hâbil ise Allah'ın rızasını kazanmak arzusuyla sürüsünün en iyilerinden besili bir koç -ki Allah bu koçu çok uzun zaman boyunca cennette tutmuş ve sonunda Hz. İbrahim'e göndermiştir- ile süt ve yağ takdim etti. Her iki kardeş takdimelerini bir dağın tepesine koydular. Derken, semadan bir ateş inerek Hâbil'in takdimelerini yedi. Fakat Kâbil'in takdimesine dokunmadı. Bunun üzerine Kâbil öfkelenip kardeşini öldürmeye karar verdi.[9]

7 Beğavî, *Ma'âlimü't-Tenzîl*, II. 239.
8 Beğavî, *Ma'âlimü't-Tenzîl*, II. 240.
9 Beğavî, *Ma'âlimü't-Tenzîl*, II. 240.

Bu olaylar olup bittiği sırada Âdem Kâbe'yi ziyaret için Mekke'ye gitmeyi planlıyordu. Yola çıkmadan önce oğlu Hâbil'i veya onun çocuklarını göklerin, yerin ve dağların himayesine bırakmak istedi; ancak onlar bunu kabul etmediler. Âdem Hâbil'in himayesini Kâbil'den isteyince o bunu kabul etti.[10] Âdem gidince Kâbil Hâbil'e, "Seni öldüreceğim; çünkü Allah senin takdimeni kabul etti, benimkini etmedi. Üstelik sen benim güzel ikizimle de evleneceksin" dedi. Buna karşılık Hâbil Allah'ın ancak muttakîlerin kurbanlarını kabul ettiğini, dolayısıyla bunda kendisinin hiçbir dahli veya suçu bulunmadığını ifadeyle, "*Eğer hâlen beni öldürme azminde isen sana kesinlikle karşı koymayacağım*" dedi ve kardeşinin yanından uzaklaştı. Ardından, Kâbil onu aramaya koyuldu ve bir gün koyunlarını otlattığı bir dağda -rivayetlere göre Hira dağında veya Şam civarında Kâsiyûn diye anılan dağda-[11] uyur vaziyette iken buldu. Sonra bir taş alıp başına vurarak kardeşi Hâbil'i öldürdü. İsrâiliyyât kaynaklarından biri olan İbn Cüreyc'in naklettiğine göre Kâbil kardeşini öldürmeye karar verdi; ancak onu nasıl öldüreceğine akıl erdiremedi. Tam o sırada, İblis Kâbil'in karşısında bir kuş şeklinde belirdi ve o bir başka kuşu yakalayıp başını taşla ezdi. Böylece Kâbil'e cinayetin nasıl işlendiğini öğretti.[12]

Kâbil, hocası İblis'ten öğrendiği şekilde kardeşini öldürür. Hâbil cinayete kurban gittiğinde yirmi yaşındadır ve cesedi de henüz ortada durmaktadır.[13] Zira Kâbil kardeşinin cesedini ne yapacağını bilememiştir. Bunun sebebi Hâbil'in yeryüzündeki ilk maktul olmasıdır. Derken, Kâbil kardeşinin cesedini yırtıcı hayvanlardan korumak için bir torbanın içine koyar ve muhtelif rivayetlerden birine göre tam bir yıl boyunca onu sırtında taşır.[14] Sonunda Allah iki karga gönderir. Birbirine saldıran bu iki kargadan biri diğerini öldürür ve toprağa gömer. Bunu gören Kâbil, "*Acizliğimden dolayı yazıklar olsun bana! Ben ki şu karga kadar bile olamadım, onun gibi toprağı*

10 Suyûtî, *ed-Dürrü'l-Mensûr*, VI. 55.
11 Suyûtî, *ed-Dürrü'l-Mensûr*, VI. 61.
12 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, V. 266.
13 Beğavî, *Ma'âlimü't-Tenzîl*, II. 240.
14 Suyûtî, *ed-Dürrü'l-Mensûr*, VI. 63.

eşeleyip de kardeşimin cesedini gömmeyi akıl edemedim." diye kendisine sitem eder yahut "Ben bu karganın yaptığını yapmaktan aciz miyim" der ve ardından kardeşini defneder.[15] Bu arada Allah Kâbil'in aklını başından alır. Bu yüzden ölünceye kadar deli-divane olarak dolaşıp durur.[16] Mücâhid'den nakledildiğine göre Kâbil'in soyundan gelenler hep oyun, eğlence, ateşe tapıcılık, zina gibi faydasız ve çok kötü işlerle meşgul olmuştur. Tâ ki Allah onları Nuh tufanında yok etmiş ve geriye sadece Şît'in nesli kalmıştır.[17]

Hâbil öldürülünce Âdem evlat acısına dayanamamış ve yaşlı gözlerle şöyle demiştir: "Beldeler ve o beldelerdeki varlıklar başkalaştı. Yeryüzü toz duman rengine bürünüp sevimsiz bir hâl aldı... Artık her renk soldu ve tat veren her şey tatsız tuzsuz oldu. Yüzdeki gülücükler de neredeyse tamamen yok oldu..." Sâlim b. Ebi'l-Ca'd'dan nakledildiğine göre Âdem bu hazin olayın ardından tam yüz yıl boyunca hiç gülmemiştir.[18] Yine bu olayla birlikte yeryüzü tam yedi gün boyunca sarsılmış ve ardından toprak Hâbil'in kanını emmiştir. Bu tarihten sonra yeryüzü kanı emmez olmuş veya Allah yeryüzüne kan emmeyi haram kılmıştır.[19]

Taberî bu münasebetle şöyle bir pasaj aktarmıştır: Allah Kâbil'e, "Kardeşin Hâbil nerede?" diye sorar. Kâbil, "Bilmiyorum, ben onun bekçisi değilim" der. Bunun üzerine Allah, "Kardeşinin kanı topraktan bana sesleniyor. Şimdi sen toprak tarafından lanetlendin, o toprak ki kardeşinin kanını senin elinden almak için ağzını açtı. Toprağı işlediğin zaman onun ekini sana ürün olarak geri dönmeyecektir. Yeryüzünde kaçak ve serseri olacaksın." dedi. Kâbil ise, "Suçum bağışlanmayacak kadar büyüktür. İşte bugün toprağın üzerinden beni kovdun. Artık senin gözüne görünmeyeceğim. Yeryüzünde bir kaçak ve serseri olacağım ve her kim beni bulursa canımı alacaktır." diye karşılık verdi.[20]

15 İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ân*, II. 45.
16 Suyûtî, *ed-Dürrü'l-Mensûr*, VI. 61.
17 Beğavî, *Ma'âlimü't-Tenzîl*, II. 244.
18 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, V. 258.
19 Beğavî, *Ma'âlimü't-Tenzîl*, II. 240.
20 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, V. 270.

Bu ifadelerin aynıyla Tekvin'in 4/9-14. pasajında da mevcut olması kıssayla ilgili rivayet malzemesinin büyük ölçüde Yahudi kaynaklarından devşirildiğini göstermektedir. Bu gerçeğin bir diğer somut göstergesi de Taberî'nin, "İlk Kitap (Tekvin) hakkında bilgi sahibi olan bazı insanlardan nakledildiğine göre" şeklinde bir ifadeye yer vermiş olmasıdır.[21] Öte yandan Kâbil ile ikizinin cennette, Hâbil ile ikizinin yeryüzünde doğdukları, iki kızdan daha güzel olanını kimin alacağını tespit için kurban takdim ettikleri, Hâbil'in öldürülmesiyle ilgili olarak Kâbil'in İblis'i örnek aldığı şeklindeki bilgiler Tekvin tefsirlerinde de mevcuttur. Keza Süryanca ve Arapça nüshaları bulunan "Hazineler Mağarası" (*La caverne des trésors*) adlı apokrif kitapta da aynı bilgiler yer almaktadır.[22]

Kıssanın Tanah Varyantı

Hâbil-Kâbil kıssası Tekvin'in 4/1-26. pasajlarında nakledilmiştir. Kıssanın buradaki varyantı Kur'an'a nisbetle çok daha ayrıntılı bir içeriğe sahiptir. Tevrat yazarları/derleyicileri, birazdan işaret edeceğimiz birtakım çelişkileri de ihtiva eden kıssayı şöyle nakletmişlerdir: "Ve Âdem karısı Havvâ'yı bildi; ve gebe kalıp Kâin'i doğurdu; ve: RABBİN yardımı ile bir adam kazandım, dedi. (2) Ve yine kardeşi Hâbil'i doğurdu. Ve Hâbil koyun çobanı oldu, fakat Kâin çiftçi oldu. (3) Ve Kâin, günler geçtikten sonra, toprağın semeresinden RABBE takdime getirdi. (4) Ve Hâbil, kendisi de sürünün ilk doğanlarından ve yağlarından getirdi. Ve RAB Hâbil'e ve onun takdimesine baktı; (5) Fakat Kâin'e ve onun takdimesine bakmadı. Ve Kâin çok öfkelendi ve çehresini astı. (6) Ve RAB Kâin'e dedi: Niçin öfkelendin? Ve niçin çehreni astın? (7) Eğer iyi davranırsan, o yükseltilmeyecek mi? Ve eğer iyi davranmazsan, günah kapıda pusuya yatmıştır; ve onun istediği sensin; fakat sen ona üstün ol. (8) Ve Kâin, kardeşi Hâbil'e söyledi. Ve vaki oldu ki, kırda oldukları zaman Kâin, kardeşi Hâbil'e karşı kalktı ve onu öldürdü.

21 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, V. 256.

22 Harman, "Hâbil ve Kâbil", *DİA*, XIV. 377. İslâm tefsir, tarih ve kısas-ı Enbiya kitaplarında Hâbil-Kâbil hakkında nakledilen rivayetlerin daha ayrıntılı bir dökümü için ayrıca bkz. Abdullah Aydemir, *Tefsirde İsrâiliyyât*, Ankara trs., s. 272-278.

(9) Ve RAB Kain'e dedi: Kardeşin Hâbil nerede? Ve dedi: Bilmiyorum; kardeşimin bekçisi miyim ben? (10) Ve dedi: Ne yaptın? Kardeşinin kanının sesi topraktan bana bağırıyor. (11) Ve şimdi sen toprak tarafından lanet edildin, o toprak ki kardeşinin kanını senin elinden almak için ağzını açtı; (12) Toprağı işlediğin zaman artık sana kuvvetini vermeyecektir; yeryüzünde kaçak ve serseri olacaksın. (13) Ve Kâin RABBE dedi: Cezam taşınamayacak derecede büyüktür. (14) İşte, bugün toprağın üzerinden beni kovdun; ve senin yüzünden gizli kalacağım; ve yeryüzünde kaçak ve serseri olacağım; ve vaki olacak ki, her kim beni bulursa, beni öldürecektir. (15) Ve RAB ona dedi: Bunun için Kâin'i her kim öldürürse, ondan yedi kere öç alınacaktır. Ve RAB, her kim onu bulursa kendisini vurmasın diye Kâin üzerine bir nişane koydu.

(16) Ve Kâin RABBİN önünden çıktı, ve Aden'in şarkında Nod diyarında oturdu. (17) Ve Kâin karısını bildi, ve gebe kalıp Hanok'u doğurdu; ve bir şehir bina etti, ve şehrin adını oğlunun adına göre Hanok koydu. (18) Ve Hanok'a İrad doğdu; ve İrad Mehuyael'in babası oldu; ve Mehuyael Metuşael'in babası oldu. (19) Ve Lamek kendisine iki karı aldı; birinin adı Ada ve öbürünün adı Tsilla idi. (20) Ve Ada Yabal'i doğurdu; çadırda oturanların ve sürü sahiplerinin atası bu idi. (21) Ve kardeşinin adı Yubal idi; çenk ve boru çalanların hepsinin atası bu idi. (22) Ve Tsilla, kendisi de Tubal-Kâin'i doğurdu; tunç ve demir, bütün keskin âletleri döven bu idi; ve Tubal-Kâin'in kız kardeşi Naama idi. (23) Ve Lamek karılarına dedi:

Ey Ada ve Tsilla, sesimi dinleyin;
Ey Lamek'in karıları, sözüme kulak verin;
Çünkü beni yaraladığı için bir adamı,
Ve beni berelediği için bir genci öldürdüm;
(24) Eğer Kain'in yedi kere öcü alınacaksa,
Lamek'in de yetmiş kere öcü alınacaktır.

(25) Ve Âdem tekrar karısını bildi; ve bir oğul doğurdu, ve onun ismini Şit koydu: Çünkü Allah Hâbil yerine bana başka bir zürriyet verdi; zira onu Kâin öldürdü, dedi. (26) Ve Şit'in,

onun da bir oğlu doğdu; ve onun adını Enoş koydu. RABBİN ismini o zaman çağırmaya başladılar.[23]

Tekvin'den aktardığımız bu kıssa dikkatlice okunduğunda birtakım çelişkiler içerdiği fark edilir. Şöyle ki Kâbil Hâbil'i öldürdükten sonra insanların kendisinden intikam almasından korkmuş ve "Her kim beni bulursa beni öldürecektir." (Tekvin: 4/14) demiştir. Hâlbuki Tekvin'in aynı bölümünde, o sırada yeryüzünde sadece Âdem ve Havva ile oğulları Hâbil ve Kâbil'in mevcut olduğuna işaret edilmiştir. Öte yandan yukarıdaki pasajda Kâbil'in Aden bahçesinin (Gan Eden) doğusundaki Nod diyarına gidip orada bir şehir kurduğu, torunlarından Tubal-Kâin'in tunç ve demircilikle uğraştığı, Kâbil'in yeryüzünde medeniyeti ilk başlatan soyun atası olduğu belirtilmektedir (Tekvin: 4/16-22). Fakat bu bilgiler cennetten kovuluşun hemen sonrasına, yani yeryüzündeki yaşamın başlangıç ortamına özgü koşullarla uzlaşmamaktadır.[24] Yine bu malumat, insanların yerleşik hayata geçip şehirler kurmalarının ve madencilikle uğraşmalarının çok daha sonraki dönemlerde ortaya çıkmış olduğu gerçeğiyle de bağdaşmamaktadır.[25]

Bu çelişkiler Tekvin'deki Hâbil-Kâbil kıssasının farklı kaynaklardan derlenmiş olduğunu düşündürmektedir. Nitekim Tanah uzmanı S. H. Hooke, kıssanın birbirinden farklı iki ayrı kaynak ve/veya gelenekten intikal eden rivayet malzemesiyle oluşturulduğuna dikkat çekmiştir. Buna göre Tekvin'deki kıssanın ikinci bölümünü oluşturan pasajlar (Tekvin: 4/16-22), Kenî klanının erken tarihiyle ilgili bir parçadır. Ancak bu parçaya Kenî klanına ait olmayan bazı yabancı unsurlar da karışmıştır. Çünkü Kenîler göçebe veya yarı göçebe çadır halkı oldukları halde kıssanın bu bölümünde Kenî klanının atası, coğrafî konumu tam olarak tespit edilemeyen bir bölgenin (Nod diyarı) yerleşik sakini ve kent kurucusu olarak gösterilmiştir.[26]

23 Tekvin: 4/1-26.
24 Hooke, *Ortadoğu Mitolojisi*, s. 168.
25 Harman, "Hâbil ve Kâbil", *DİA*, XIV. 377.
26 Hooke, *Ortadoğu Mitolojisi*, s. 173-174; Harman, "Hâbil ve Kâbil", *DİA*, XIV, 378.

Hooke'in yorumuna göre kıssadaki "cinayet" teması da aslında dinî kurumların ortaya çıktığı gelişmiş bir uygarlık çağına işaret etmektedir. Buna göre Hâbil ve Kâbil figürleri kendi kurban ritüellerini icra eden iki ayrı topluluk türünü temsil etmektedir. Tarım toplumuna mensup bir çiftçiyi temsil eden Kâbil'in kurbanının kabul edilmemiş olması, ürünün iyi olmadığı bir yılı göstermektedir. Bu durum, kefâret niteliğinde bir ritüeli gerektirmektedir. Söz konusu ritüel ise toprağın kurban kanıyla sulanarak verimli kılınmasını hedeflemektedir. Kâbil, kardeşi Hâbil'i öldürmek suretiyle toprağın verimli kılınmasını amaçlayan bu ayini yapmış; ancak bunu yapmakla kendini de murdar etmiş ve murdarlığından arınıncaya kadar toplumdan uzaklaştırılmıştır. Ne var ki Kâbil, bireysel değil kolektif bir suç işlemiştir. Dahası o, toplum yararına bir iş yapmış ve böylece kendisine kutsallık atfedilen bir kişilik kazanmıştır. Bu yüzden de dokunulmazlık gibi bir imtiyaza sahip olmuştur. Tekvin'de Tanrı'nın bir taraftan Kâbil'i lanetleyip diğer taraftan da öldürülmemesi için ona koruyucu bir işaret koyarak himayesi altına almasının muhtemel anlamı budur. Aksi halde Tanrı'nın onu hem lanetleyip hem de himayesi altına almasını izah etmek zordur. Netice itibariyle, Tekvin'deki kıssanın ilk bölümü (Tekvin: 4/1-15), muhtemelen, ürünlerin bol ve bereketli olmasını amaçlayan ritüelistik bir öldürmeyi anlatan ve bu kötü fiilin aslında kutsal nitelikli olduğuna işaret eden bir ritüel mitosudur.[27]

Kıssanın bu boyutunu daha iyi serimlemek için Babilliler'in yeni yıl şenliklerinde icra edilen ayinlere de kısaca değinmekte fayda vardır. Söz konusu şenliklerde, bir kurban rahibi ile bir cin çıkarıcı, Marduk'un oğlu tanrı Nabu'nun sunağını öldürülmüş bir koyunun cesediyle, sunağın duvarlarına koyunun kanını sürerek dinî-manevî anlamda arındırırlardı. Daha sonra bu eylemleri yüzünden kirlenmiş oldukları için, şenlik bitinceye dek çölde kalmaya zorlanırlardı. İşte İbrânî kefaret günü ayininde de Babilonya yeni yıl şenliklerine benzer bir öldürme ve kaçış ritüelinin bir araya getirildiğini görmekteyiz. Sonuç olarak denebilir ki Hâbil-Kâbil kıssası Tekvin'deki

27 Hooke, *Ortadoğu Mitolojisi*, s. 168-171.

şekliyle hem ayin amaçlı bir öldürme eylemini ve bunun neticesinde törensel anlamda sürgün edilmeyi anlatan bir ritüel mitosu hem de göçebe topluluklardaki kan davası geleneğinin kökenine ışık tutan bir etiolojik mitostur.[28]

Hâbil-Kâbil kıssasının Yeni Ahit'teki varyantına gelince, Yeni Ahit'in Matta, Yuhanna'nın I. Mektubu, Yahuda'nın Mektubu, Pavlus'un Selanikliler'e ve İbrâniler'e Mektubu gibi muhtelif bölümlerinde Hâbil ve Kâbil'le ilgili çeşitli görüş ve yorumlara yer verilmiştir. Sözgelişi, Tekvin'de Kâbil'in takdimesinin Tanrı nezdinde niçin kabul edilmediği belirtilmemiştir. Ancak Pavlus, İbrâniler'e mektubunda -Kur'an'ın beyanıyla da örtüşür bir şekilde- Hâbil'in ihlâs ve inancıyla Kâbil'den daha iyi kurban takdim ettiği için onun takdimesinin kabul gördüğünü söylemiştir. (İbranîlere Mektup: 11/4). Pavlus yine aynı mektubunda geçen "Ve yeni ahdin meyancısı, İsa'ya, ve Hâbil'inkinden daha iyi söyleyen serpmeklik kanına yaklaştınız" (İbranîlere Mektup: 12/24) sözüyle de Hâbil'in öfke sonucu dökülen kanı ile İsa'nın rabbin izzeti için dökülen kanını karşılaştırmıştır. Ayrıca Kâbil, Yuhanna'nın I. Mektubu'nda, işleri kötü, şerir bir kişi (Yuhanna'nın I. Mektubu: 3/12), Yahuda'nın Mektubu'nda ise kötü insanlar için bir prototip olarak gösterilmiştir (Yahuda'nın Mektubu: 11).

Kıssanın Sümer Mitolojisindeki Varyantı

Sümerler Dicle-Fırat deltasında İ.Ö. 4000'lü yıllarda yaşamış bir halktır. Bu bölgede yapılan arkeolojik kazılardan elde edilen veriler Sümerlerden önceki bir yerleşimin varlığına işaret etmekle birlikte özellikle Ur, Uruk ve Kiş gibi antik kentlerin kuruldukları yerlerde yapılan kazı çalışmaları tam anlamıyla gelişmiş bir uygarlığın Sümerlere ait olduğunu hiçbir şüpheye mahal vermeyecek bir şekilde ortaya koymuştur. Tahminlere göre Dicle-Fırat deltasına Mezopotamya'nın kuzeydoğusundaki dağlık bölgeden gelen Sümerler, çivi yazısı denen yazı türünü icat etmiş; ayrıca Ziggurat diye anılan ve kurdukları kentlerin en temel karakteristik özelliğini yansıtan

28 Hooke, *Ortadoğu Mitolojisi*, s. 172-173, 176.

tapınak kulelerini inşa etmişlerdir.[29] Görkemli tapınakların yanısıra rahipler ve yasalara da sahip olan Sümer uygarlığı, İbrânîler Tevrat'ı, Yunanlılar İlyada ve Odessa'yı yazmadan bin küsur yıl önce mitolojiler, destanlar, ilahiler, ağıtlar, atasözleri, masallar ve hikâyelerden oluşan çok zengin bir edebiyat üretmiştir.[30]

Ünlü Sümerolog Samuel Noah Kramer'e göre Sümerlerin ürettikleri edebiyat İbrânîler üzerinde derin etkiler yaratmıştır. Nitekim Sümer güzel yazılarının tamamlanması ve çözümünde bu iki ayrı geleneğe ait kutsal edebiyat motifleri arasında birtakım benzerlikler ve paralelliklerle karşılaşılması gerçekten heyecan verici olmuştur. Kuşkusuz Sümerlerin İbrânîlere etkisi doğrudan olmamıştır. Zira İbrânîler tarih sahnesine çıktıklarında Sümerler çoktan yok olmuşlardı. Fakat İbrânîlerin sonradan gelip yerleştikleri Filistin'de daha evvel ikamet eden Kenanlılar ile onların Asur, Babil, Hitit, Hurri ve Arâmîler gibi komşularına Sümerlerin çok derin etkileri olmuştur. Sümerlerle İbrânîlerdeki edebiyat arasındaki paralelliğe ilişkin en güzel örneklerden biri, başkahramanları tanrılardan oluşan "Cennet" ya da özgün adıyla "Enki ve Ninhursag" mitolojisidir.[31]

Bu konuyla ilgili bir diğer örnek de Habil-Kâbil kıssasına benzer bir nitelik arzeden "Dumuzi ve Enkimdu" mitosudur. Bu şiirsel mitosta dört karakter/kahraman vardır: Tanrıça İnanna (İştar), onun erkek kardeşi güneş-tanrı/güneş tanrısı Utu, çoban-tanrı/çoban tanrısı Dumuzi ve çiftçi-tanrı/çiftlik tanrısı Enkimdu. Yerleşik (çiftçi) ve göçebe (çoban) yaşam biçimleri arasındaki rekabetle ilişkisi kurulan bu mitosun başkahramanlarından tanrıça İnanna bir koca seçmenin arifesindedir. Seçimini çoban-tanrı Dumuzi (Tammuz) ile çiftçi-tanrı Enkimdu arasında yapacaktır. İnanna'nın erkek kardeşi güneş-tanrı Utu ise kız kardeşinin Dumuzi ile evlenmesinden yanadır. Ama İnanna Enkimdu ile evlenmek niyetindedir. Bu sebeple Utu kız kardeşi İnanna'ya şöyle seslenir:

29 Hooke, *Ortadoğu Mitolojisi*, s. 24.
30 Kramer, *Tarih Sumer'de Başlar*, (Giriş, xvii).
31 Kramer, *Tarih Sumer'de Başlar*, s. 122.

Ey kız kardeşim, çoban seninle evlensin,
Ey genç kız İnanna, neden isteksizsin?
Onun [Dumuzi] kaymağı iyidir, sütü iyidir,
Çobanın dokunduğu her şey parlaktır,
Ey İnana! Bırak çoban evlensin seninle,
Ey mücevherle kaplanan sen, neden isteksizsin?

İnanna'nın buna cevabı da şöyle olur:

Benimle çoban evlenmeyecek,
O yeni elbisesi ile saramayacak beni,
Zarif yün atkısı ile örtemeyecek beni,
Ben genç kız, çiftçi ile evleneceğim,
Bitkileri bol yetiştiren çiftçi,
Tahılı bol yetiştiren çiftçi...

Bu arada Dumuzi devreye girer ve "Çiftçinin benden neyi fazla?" diye başlayan sözleriyle İnanna'ya koca olarak kendisini seçmesini önerir ve ona Enkimdu'nun imkânlarından çok daha fazlasına malik olduğunu söyler. Dumuzi sonunda İnanna'yı ikna etmeyi başarır. Bu sonuçtan bir hayli mutlu olan Dumuzi daha sonra bir nehir kıyısında görülür ve burada Enkimdu ile kavga etmeye kalkışır. Fakat Enkimdu kavgaya yanaşmaz ve hatta kendisine ait olan tüm meralarda Dumuzi'nin sürüsünün otlamasına izin verir:

Sen ey çoban, niye kavga çıkarıyorsun?
Ey çoban Dumuzi niye kavga çıkarıyorsun?
Benle seni, ey çoban, benle seni niye karşılaştırıyorsun?
Koyunların yerin otlarını yesin,
Benim otlaklarımda senin koyunların otlasın

Dumuzi de buna şöyle karşılık verir:

Ben, çoban [diyorum ki] evliliğime ey çiftçi
Dostum olarak girme [burnunu sokma]
Ey çiftçi Enkimdu, dostum olarak, ey çiftçi [evliliğimi] çiğneme.

Enkimdu Dumuzi'yle baş edemeyeceğini anlayınca kaderine razı olur ve evlenen çifte (Dumuzi ve İnanna) düğün hediyesi olarak birtakım armağanlar sunacağını belirtir:

Size buğday getireceğim, size fasulye getireceğim,
Size mercimek getireceğim...

Sen genç kadın/kız İnanna, ne varsa... senin için,
Genç kadın/kız İnanna, sana... getireceğim.[32]

Kramer ve Hooke'e göre Tekvin'deki Hâbil-Kâbil kıssası aslî bünyesinde bu mitosa ait unsurlar barındıran ve fakat tarihsel süreçte başka kaynaklardan devşirilen malzemeyle zenginleştirilen bir mitolojik öyküdür. Çünkü her şeyden önce Tekvin'deki kıssada ziraatla meşgul olan Kâbil'le hayvancılık yapan Hâbil'in çatışması söz konusudur. Haddizatında çiftçilik ve hayvancılık, diğer bir deyişle, yerleşik yaşam tarzı ile göçebe yaşam tarzı arasındaki kadim rekabeti yansıtan bu çatışma teması aynıyla Dumuzi ile Enkimdu mitosunda da mevcuttur. Şu farkla ki bu mitos Tekvin'deki kıssanın aksine trajik bir cinayet olayıyla sona ermez. Öte yandan Tanah'ın İ.Ö. 3. yüzyılda yapılan Yunanca çevirisinde (*Septuagint*) yer alan "Ve Kâin kardeşi Hâbil'e tarlaya gidelim dedi" şeklindeki ayrıntı ile Enkimdu'nun, "Benim otlaklarımda senin koyunların otlasın" sözü arasında da paralellik mevcuttur. Sonuç olarak, Hâbil-Kâbil kıssası, çoban-tanrı Dumuzi ile çiftçi-tanrı Enkimdu'nun tanrıça İnanna'nın sevgisini kazanabilmek için yarışa girdiklerini, armağanlar sunduklarını anlatan Sümer mitolojisine dayanmaktadır denebilir. Ancak bu kıssa tarihsel süreçte muhtelif kaynaklardan alınan motiflerle süslenmiş, böylece orijinalinden daha farklı bir içerik kazanmıştır.[33]

Bu durumu doğal karşılamak gerekir. Çünkü Tanah'ı oluşturan metinler tarihin belli bir döneminde ve aynı anda yazıya aktarılmamıştır; tarihî seyir içinde çeşitli zamanlarda ortaya çıkan bu metinler uzun süre şifâhî olarak nakledilmiş, söz konusu edilen olaylardan asırlarca sonra ve bugün nisbet edildikleri şahısların dışındaki kişilerce kaleme alınmışlardır. Şifâhî geleneklerin yazıya aktarılması İ.Ö. 10. yüzyılda başlamış, İ.S. 1. yüzyılda sona ermiştir. Ayrıca "Tanah" kapsamında yer alan ve Torah (Tevrat), Neviîm ve Ketuvîm olmak üzere üç bölümden oluşan kutsal kitaplar listesinin hazırla-

32 Kramer, *Tarih Sumer'de Başlar*, s. 117-120; Hooke, *Ortadoğu Mitolojisi*, s. 43-44. Bu efsanenin kısmen farklı bir versiyonu için ayrıca bkz. Mircea Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, çev. Ali Berktay, İstanbul 2003, I. 85-88.

33 Hooke, *Ortadoğu Mitolojisi*, s. 169, 176.

narak resmen onaylanması (kanonizasyon) da epeyce geç bir dönemde, İ.S. 90-100 yıllarında toplanan Jamnia Sinodu'nda gerçekleşmiştir. Tanah'ın ilk bölümünü teşkil eden Torah'ın yazılı bir metin olarak otorite kazanması ise Kral Yoşiya'nın (İ.Ö. 640-608) saltanatıyla başlamıştır.[34]

Değerlendirme ve Sonuç

Sonuç olarak denebilir ki Hâbil ile Kâbil arasındaki kardeş kavgasından söz eden Kur'an ayetleri aslında Tekvin'deki ilgili kıssaya gönderme yapmaktadır. Çünkü konuyla ilgili ilk ayet (5.Mâide 27) Hz. Peygamber'e, "*Bir gerçeğin ifadesi olarak onlara Âdem'in iki oğlunun kıssasını anlat*" mealindeki bir hitapla başlamaktadır. Bu hitapta zikri geçen, "Onlar" zamirinin medlulü tüm müfessirlerce de belirtildiği gibi, genelde Ehl-i kitap, özelde Yahudilerdir. Yine söz konusu hitap içinde yer alan *bi'l-hak* tabiri ise, kıssanın tarihsel bir hâdise olduğuna işaret etmekten öte dinî-ahlâkî mesaj içeren bir gerçekliğin anlatım ve aktarımına delalet eder. Nitekim sözlükte, "mutabakat ve muvafakat" anlamına gelen *hak* kelimesi, söz (kavl) ve fiille birlikte kullanıldığında, yerinde ve zamanında söz söylemeyi ve bir işi gerektiği şekilde yapmayı ifade eder.[35]

Diğer bir deyişle, "hak söz söylemek", burada söz konusu olan anlamıyla bir bakıma Türkçe'deki, "taşı gediğine koymak" tabirini karşılar. Dolayısıyla bu tabirin ilgili ayetteki delaleti, M. Hamdi Yazır'nın savunduğu gibi "zati vakanın hakikatine celbi dikkat"[36] değil tarihsel boyutu olup olmadığı pek önem arzetmeyen bir öyküyü esaslı bir amaca matuf olarak tam yerinde ve zamanında anlatmaya tekabül etmektedir.

Gelinen bu noktada denilebilir ki Hâbil-Kâbil kıssası köken itibariyle İslâm öncesi din ve kültürlere aittir; ancak Kur'an'ın bunu dinî-ahlâkî bir amaca matuf olarak kullanmıştır. Söz konusu amaç ise muhatapların dikkatlerini kin ve

34 Ömer Faruk Harman, *Metin, Muhteva ve Kaynak Açısından Yahudi Kutsal Kitapları*, İstanbul 1988, s. 25-39; a. mlf., "Ahd-i Atîk", *DİA*, İstanbul 1988, I. 495-496.

35 Râğıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 179.

36 Bkz. Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul 1979, III. 1653.

haset gibi hasletler ile çok kere bu kötü hasletlerin sebebiyet verdiği haksız yere insan öldürme fiilinin Allah katında nefreti mucip bir fiil olduğu gerçeğine çekmektir. Nitekim Kâbil'in Hâbil'i öldürmesinden söz eden kıssa sona erdikten hemen sonra şöyle denilmiştir:

> *İşte bu yüzden İsrailoğulları'na bildirmiştik ki bir cana kıyma veya memleketi fesada boğma suçuna karşılık olması dışında her kim bir insanı öldürürse âdeta tüm insanları öldürmüş gibi olur. Buna karşılık kim de bir insanın hayatını kurtarırsa bütün insanların hayatını kurtarmış gibi olur.*[37]

Kur'an'ın burada vermek istediği asıl mesaj budur. Söz konusu ayetlerde geçen kıssa ise bu mesajın muhataplarca daha iyi kavranmasını hedefleyen bir örneklemeden ibarettir. İlgili ayetlerin doğrudan muhatapları Yahudiler olduğu için, burada Tekvin kaynaklı bir örnek verilmiştir. Esasen, kardeşlik ve akrabalıktan doğan sevgi ve merhamet duygularına baskın çıkan kıskançlık duygusunun yol açtığı kötülüğün tercihiyle ilgili olan bu hikâyeden şöyle bir mana çıkarılabilir: Âdemoğlunun içgüdüleri ile akrabalıktan kaynaklanan yakınlık duygusu arasında bir çatışma potansiyeli her zaman mevcuttur. Bunun içindir ki kişisel arzu, istek ve çıkarlar sebebiyle yakın akraba arasında üstünlük ve imtiyaz çekişmesi ortaya çıkabilmektedir. Bu tür bir çekişme kıskançlığa, kıskançlık da zulüm ve düşmanlığa yol açmaktadır. İşte bu kıssada, din duygusu ve bizzat dinin yol göstermesi sayesinde bâtıl yerine hakkın, kötülük yerine iyiliğin tercih edilmesiyle insan doğasının zikri geçen türden kötülüklerden arınacağı sonucunu çıkarmaya yönelik bir örnek verilmiştir ki bu örnekte Kâbil iç dünyasında kötülük dürtüsünün egemen olduğu insan tipini, Hâbil ise iyilik ve hayır işleme eğiliminin baskın çıktığı insan tipini temsil etmektedir.[38]

Bu yorum kelimenin tam anlamıyla kıssadan hisse çıkarmaktır. Nitekim Hz. Peygamber de bu kıssaya atfen, "Allah size bir darb-ı mesel olarak Âdem'in iki oğlunu zikretti. Siz onlardan hayırlı olanını örnek alın; günahkâr olanını terk

37 5.Mâide 32.
38 Benzer bir yorum için bkz. Reşid Rıza, *Tefsîru'l-Menâr*, VI. 281.

edin."[39] demek suretiyle bu kıssadan alınması gereken hissenin neliğini açıkça belirtmiştir. Şu halde, Müslümanların Kur'an'daki bu tür anlatımlardan hissedar olabilmeleri, diğer bir deyişle, Hâbil-Kâbil ve benzeri nitelikteki kıssalardan pratik yaşantılarına olumlu katkıda bulunacak bir dinî-ahlâkî pay çıkarmaları söz konusu olduğunda herhangi bir Kur'an kıssasının tarihsel açıdan gerçek veya muhayyel olması çok fazla bir şey ifade etmez. Buradan yola çıkarak son söz makamında diyebiliriz ki Kur'an'daki Hâbil-Kâbil kıssasına benzer bazı unsurların Sümer ve Babil gibi kadim medeniyetlerin mitolojilerinde de mevcut olması bu kıssanın mutlaka bir efsane olduğunu göstermez; ancak bu durum aksi görüşün sıhhat imkânını da nefyetmez.

39 İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ân*, II. 46.

Bilge Kişi-Musa Kissasi ve İslam Kültüründe Hızır Mitosu

Giriş

Bilge Kişi-Musa kıssası 18.Kehf 60-82. ayetlerde geçer. Bu kıssanın Kur'an'daki aktarımında zaman ve mekân gibi tarihî unsurlar ya tamamen hazfedilmiş ya da büyük ölçüde müphem bırakılmıştır. Kıssanın üç kahramanından sadece Musa'nın ismi tasrih edilmiş; ancak İslâmî gelenekte onun dahi tarihî kimliği hususunda tam bir görüş birliğine varılamamıştır. Kıssanın bir diğer kahramanı olan Bilge kişi ise İslâmî gelenekte "Hızır" olarak anılagelmiş ve bilhassa tasavvuf edebiyatında Hızır'a birçok insanüstü nitelik atfedilmiştir. Bunun yanında Hızır'ın insan olduğu kabulünden hareketle onun hâlen yaşayıp yaşamadığı da tartışılmıştır. Ayrıca Bilge kişinin (Hızır ?) ilerleyen zamanlarda ebeveynine zulmedeceği gerekçesiyle günahsız bir çocuğu/delikanlıyı öldürmesinden söz eden ayet, "Hızır hangi şeriata göre amel ediyordu? Günahsız bir çocuğu öldürmesi câiz miydi?" gibi kelâmî tartışmalara da mesnet kılınmıştır.

Bu yazıda ilkin kıssayı muhtevi ayetlerin meali aktarılacak, ardından İslam ulemasının bu kıssadaki mesajın neliğine ilişkin bazı görüşlerine atıfta bulunulacaktır. Daha sonra kıssanın hadis edebiyatındaki varyantları zikredilecektir. Bu arada kıssanın üç kahramanı hakkında derli toplu bilgi verilecek, ardından çalışmanın ana temasını oluşturan Hızır figürü çok yönlü bir şekilde incelenecektir. Bu bağlamda İslam tefsir, tarih ve kısas-ı enbiya kitapları ile klasik tasavvuf edebiyatındaki bilgiler ışığında Hızır'ın gerçekte mitolojik bir figür olduğu tezi ispatlanmaya çalışılacaktır.

Kur'an'da Bilge Kişi (Hızır?)-Musa Kıssası

Mevdudi'nin tespitlerine göre Mekke döneminin üçüncü evresinde, yani risaletin beşinci yılı ile onuncu yılı arasındaki zaman dilimi içerisinde nazil olan[1] 18.Kehf 60-82. ayetlerde mealen şöyle aktarılmıştır:

Vaktiyle Musa yanındaki genç yardımcısına şöyle dedi: "İki denizin birleştiği yere kadar gideceğim. Oraya varmam yıllarımı alsa bile yoluma devam edeceğim."

İki denizin birleştiği yere vardıklarında mola verdiler. Ama o sırada balıklarını unuttular. Balık da denize dalıp gözden kayboldu.

İki denizin birleştiği yerden uzaklaştıklarında Musa yardımcısına şöyle dedi: "Getir artık şu öğlen azığımızı; zira bu yolculuk bizi gerçekten çok hırpaladı."

Yardımcısı ise "Tüh, bak sen şu işe?!" dedi, "O kayanın yanında mola verdiğimizde balığı unutmuşum. Sana bundan söz etmemi unutturan da şeytandan başkası olmasa gerek! Doğrusu, balık inanılmaz biçimde canlanarak denize dalıp gittiydi."

Bunun üzerine Musa, "İşte bizim aradığımız yer orası!" dedi. Derhâl yola koyulup geldikleri istikameti takip ederek tekrar o kayanın yanına vardılar.

Orada seçkin bir kulumuzla karşılaştılar. Biz ona vahiy vermiş, tarafımızdan bahşedilen bilgi sayesinde işlerin iç yüzünü anlayıp kavrama, gelecekte olup bitecekleri önceden görme kabiliyeti bahşetmiştik.

Musa, o seçkin ve bilge kişiye, "Doğru olanı kavramam ve hep doğru olan şeyi yapmam için, sana verilen bilgiden bana da öğretir misin? Bunun için sana tabi olmama izin verir misin?" dedi.

Bilge kişi, "Sen benimle birlikteyken olup bitecek şeylere tahammül edemezsin. Gerçek mahiyetlerini anlayıp kavrayamayacağın olaylar karşısında nasıl kendini tutabilirsin ki?!" diye karşılık verdi.

Musa, "İnşallah" dedi, "Benim sabırlı biri olduğumu göreceksin. Hiçbir konuda sana itiraz etmeyeceğim."

Bilge kişi, "Peki, o hâlde", dedi, "Bana tabi olduğuna göre, hangi konuda olursa olsun, ben sana açıklamada bulununcaya kadar bana hiçbir şey sormayacaksın!"

1 Mevdudi, *Tefhimu'l-Kur'an*, III. 135.

Bu konuşmanın ardından Musa ve bilge kişi yola koyuldular. Nihayet [bir kıyıya vardılar ve orada] bir tekneye bindiler. Fakat bilge kişi teknede bir delik açtı. Musa bunu görünce, "İçindeki yolcuları sulara gömmek için mi yaptın bunu?! Gerçekten çok korkunç bir iş yaptın sen!" diye çıkıştı.

Bilge kişi, "Benimle birlikteliğe katlanamazsın dememiş miydim ben sana?!" diye karşılık verdi.

Bunun üzerine Musa, "N'olur" dedi, "Sana itiraz etmeyeceğime dair verdiğim sözü unuttum diye beni paylama! Şu birlikteliğimizde beni zora koşma!"

Yine yola koyuldular. Derken, bir erkek çocuğa rastladılar. Bilge kişi çocuğu öldürdü. Bunun üzerine Musa, "Başka bir cana karşılık [kısasa kısas] olmaksızın masum bir cana kıydın ha! Sen gerçekten çok kötü bir iş yaptın." diye çıkıştı.

Bilge kişi, "Benimle birlikteliğe katlanamazsın dememiş miydim ben sana?!" dedi.

Musa, "Eğer bundan böyle sana soru sorarsam benimle arkadaşlık/yoldaşlık etmezsin. Çünkü artık benden işitebileceğin kadar özür işittin." diye karşılık verdi.

Derken, yine yola koyuldular. Sonunda bir kasabaya varıp oradaki halktan yiyecek istediler. Fakat halk onlara konukseverlik göstermeye yanaşmadı. Derken, Musa ve bilge kişi o kasabada yıkılmaya yüz tutmuş bir duvar gördüler. Bilge kişi duvarı onarıverdi. Bunun üzerine Musa, "Eğer isteseydin bu iş karşılığında ücret alabilirdin." dedi.

Bilge kişi ise "Artık yollarımızı ayırmanın zamanı geldi." dedi ve ekledi: Bir türlü sabır ve tahammül gösteremediğin bütün bu olayların iç yüzünü şimdi sana açıklayacağım. Hani o tekne vardı ya, işte o tekne, geçimini denizden sağlayan yoksul insanlara aitti. Ben, tekneye bilerek, isteyerek hasar verdim. Çünkü o yoksul insanların peşinde tüm sağlam tekneleri gasp eden bir hükümdar olduğunu biliyordum.

Erkek çocuğa gelince, onun ana ve babası mümin kimselerdi. Bu çocuğun gelecekte ebeveynini azgınlığa ve kâfirliğe/nankörlüğe sürükleyeceğinden kaygı duyduk. Bu yüzden, çocuğu öldürürken rablerinin o ana babaya daha hayırlı, şefkat ve merhametçe de daha duyarlı bir evlat nasip etmesini diledik.

Gelelim duvar meselesine; yıkılmak üzere olan o duvar iki yetim çocuğa aitti. Duvarın altında onlara ait bir hazine gömülüydü. Çocukların babası ise dürüst ve erdemli bir kişiydi. Bu yüzden

rabbin, bir lütuf ve rahmet olarak, o iki yetim çocuk ergenlik çağına eriştikleri zaman hazineyi kazıp çıkarsınlar istedi.

Kısacası, bütün bu işleri kendiliğimden yapmış değilim.

[Ey Musa!] Bir türlü sabır ve tahammül gösteremediğin olayların iç yüzü işte budur!

Görüldüğü gibi Kur'an'da zaman ve mekân gibi tarihsellikle rden tamamen yalıtık biçimde aktarılan bu kıssadaki üç kahramandan sadece birinin ismi (Musa) açıkça zikredilmiş, diğer ikisinin yani "Fetâ" (delikanlı ya da hizmetçi) ve "Bilge Kişi"nin isimleri tasrih edilmemiştir. Aynı şekilde, kıssada geçen "mecmaü'l-bahreyn" (iki denizin birleştiği yer), kaya ve deniz gibi mekânların[2] coğrafî konumları hakkında da en ufak bir ipucu verilmemiştir. Bunun muhtemel sebeplerinden biri muhatabın idrakine sunulan mesajın gereksiz ayrıntılarla buharlaşmasını önlemek olsa gerektir. Bir diğer muhtemel sebep ise bu kıssanın tarihsel gerçekliğinin bulunmamasıdır.

Kıssadaki mesajın mahiyetine dair çok sayıda yorum yapılmıştır. Kâdî Beyzâvî'ye (ö. 685/1286) göre kıssadan alınması gereken dersin özeti şudur:

> İnsan, sahip olduğu ilimle övünmemeli; kendince hoş olmayan şeyi hemen yadsımamalı ve zahiren kötü gibi gözüken bir olayda/olguda kendisinin bilmediği gizli/derin bir boyut olabileceğini düşünmeli; sürekli olarak bilgi öğrenmeli; hocasına/üstadına karşı alçakgönüllü ve hürmetkâr olmalı; söylediği sözlerde edebe riayet etmeli; hata yapan kişinin hatasına dikkat çekmeli; hatada ısrar edinceye değin onu affetmeli ve ancak ısrardan sonra onunla ilişkisini kesmelidir.[3]

2 Kıssada geçen *mecmau'l-bahreyn* (iki denizin buluştuğu/birleştiği yer) tabirinin hangi coğrafî bölgeye işaret ettiği konusunda muhtelif tahminlerde bulunulmuştur. Bir tahmine göre *mecmau'l-bahreyn*, Rum denizi (Akdeniz) ile Fars denizinin (Basra körfezi) birleştiği yer; Kuzey Afrika, Tanca veya Azerbaycan'daki Kür ve Res nehirlerinin birleştiği yerdir. Bkz. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XV. 271; Beğavî, *Ma'âlimü't-Tenzîl*, III. 171; Celâluddîn es-Suyûtî, *Müfhemâtü'l-Akrân fî Mübhemâti'l-Kur'ân*, Beyrut 1986, s. 140-141. Bazı müfessirler ise sözü edilen mekânın sembolik olduğunu ve iki denizden maksadın gerçekte zâhirî ilim denizi Hz. Musa ile bâtınî ilim denizi Hızır'ın buluşmasını simgelediğini söylemişlerdir. Bkz. Kâdî el-Beyzâvî, *Envâru't-Tenzîl*, [*Mecmû'atün mine't-Tefâsîr* içinde], Beyrut trs., IV. 121; İsmail Hakkı Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, Beyrut 1985, V. 263.

3 Beyzâvî, *Envâru't-Tenzîl*, IV. 133.

Muhammed Hamidullah'a göre ise "bu kıssadan çıkarılacak hisse kimsenin her şeyi bilmediğidir; hattâ en âlim kimselerin bile kendi tetkik alanına girmediği için bilmediği bazı şeyler vardır. Dinî mukaddes kitaplarda böyle birtakım kıssalar bulunur; bunların muhakkak tarihî gerçek olaylar olması gerekmemektedir. Canlanan balık kıssası, bir yerde Büyük İskender'in aşçısına ve bundan eski olarak Gılgamış Destanı'na bağlanır (...) Bu kıssada geçen Musa adının ne efsane kahramanı Gılgamış ve ne de Peygamber Musa isminin Arapça'daki bir ifadesi olduğuna dair Kur'an'da açık-seçik bir bilgi yoktur. Tevrat metninde ise Musa peygamberle ilgili olarak böyle bir kıssa geçmemektedir. Fakat Musa'nın peygamber Musa olduğunu reddetmek için bu gerçek tek başına bir delil teşkil etmez. Az önce de belirttiğimiz gibi, bu tarz kıssalarda mühim olan, olayların gerçekten cereyan etmiş tarihî vakalar olup olmadığı değil insanlara verilmek istenen derstir. İbn Abbas aynı görüşte olmasa bile (bk. Buhârî, 60/27/1, 2; 65/18/2; 97/31/15), tâbiîn zümresinden olan Nevf el-Bekâlî Kur'an'daki bu fevkalade kıssada adı geçen Musa'nın Tevrat'ta adı geçen peygamber Musa değil, Efraim'in oğlu Mîşâ'nın oğlu olduğunu beyan ve ifade etmektedir (bk. Kastallânî, *Buhârî Şerhi*, VII. 216). Bu Mîşâ ile Gılgamış arasındaki isim benzerliği göze çarpar niteliktedir."[4]

Kıssaya bu perspektiften bakıldığında Kur'an'daki hemen her ifadeyi normatif bir hukuk kodu gibi algılayan yaklaşım tarzının yol açtığı, "Hızır hangi şeriata göre amel ediyordu? Günahsız bir çocuğu öldürmesi câiz midir? Şayet caizse bunu bedel (ivaz) teorisiyle izah etmek mümkün müdür?" vb. kelâmî sorunsallara kafa yormaya gerek kalmaz. Zira Musa bu kıssada zayıf ve aceleci tabiatlı insanoğlunun gaybî hakikatlerin ağırlığını taşıma kudretinden yoksun oluşunu, Bilge kişi ise zaman ve mekân kaydından bağımsız olan Zât-ı ilâhiyyenin gaybî hakikatlere ilişkin sınırsız bilgisini temsil etmektedir.[5] Sonuç itibariyle, gaybî alanla ilgili bu hakikat-

4 Muhammed Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, çev. Salih Tuğ, İstanbul 1993, I. 568.

5 Frithjof Schuon, *İslâm'ı Anlamak*, çev. Mahmut Kanık, İstanbul 1988, s. 104.

lerin keşfi insan aklına vazife olmadığı gibi buradaki mesajı somutlaştırma kabilinden anlatılan hâdiseler de fıkhî ve/veya kelâmî bir probleme mevzu ve mesnet teşkil edecek bir veri içermez.

Kıssanın Hadis Edebiyatındaki Versiyonu

Hızır-Musa kıssası, ilk bakışta önemsiz gibi gözüken bazı ayrıntıların ilavesiyle Buhârî başta olmak üzere muteber addedilen hadis mecmualarının hemen tamamında yer almaktadır. Özellikle Buhârî'nin muhtelif vesilelerle naklettiği rivayetlerin tümü,[6] M. Hüseyin ez-Zehebî'nin, tefsir ilmindeki otoritesini İslâm öncesi dönemde yetkin bir Yahudi bilgini (*hibr*) olmasına hamlettiği Übey b. Ka'b'a dayanmaktadır.[7] Bu rivayetlerdeki kayıtlara göre Sa'îd b. Cübeyr, İbn Abbas'a Nevf el-Bikâlî adında bir kişinin Hızır kıssasında sözü edilen Musa'nın İsrailoğulları'na gönderilen Musa b. İmrân olmadığı fikrini savunduğunu söylemiş; İbn Abbas da, "Allah'ın düşmanı yalan söylüyor" diyerek Übey b. Ka'b'tan şu rivayeti aktarmıştır: "Nebi (s.a.v.) şöyle demişti: Musa peygamber İsrailoğulları'na hitap etmekteydi. O sırada kendisine, 'En bilgili kimdir?' diye bir soru soruldu. O da, 'En bilgili benim' diye karşılık verdi ve bu söz üzerine Allah onu kınadı. Çünkü o, ilmi Allah'a izafe etmemişti. Ardından Allah ona, 'Benim iki denizin birleştiği yerde senden daha bilgili bir kulum var' diye vahyetti. Musa, 'Rabbim! Ben ona nasıl ulaşabilirim?' deyince Allah ona, 'Yanına zembil içinde bir balık al. Onu nerede kaybedersen, sözünü ettiğim kulum oradadır' diye vahyetti. Musa yanına Yûşâ'yı da alarak yola çıktı. Bir kayanın yanına geldiklerinde yatıp uyudular. O sırada balık zembilden sıyrılıp çıktı ve denize doğru yol alıp gitti. Bu durum Musa ve yardımcısı tarafından hayretle karşılandı. İkisi, o günün gecesi boyunca yürüdüler. Sabah olunca Musa yanındaki yardımcısına, *'Getir artık şu öğlen azığımızı; zira bu yolculuk bizi gerçekten çok hırpaladı.'* dedi. Hâlbuki Musa ulaşmak zorunda olduğu yeri geçinceye değin yorgunluk hissetmemişti.

6 Buhârî, "İlim" 44, "Enbiya" 27, "Tefsir" 18/3-4.

7 Bkz. Muhammed Hüseyin ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, Beyrut trs., I. 62.

Bu arada yardımcısı, *'Tüh, bak sen şu işe?!' dedi, "O kayanın yanında mola verdiğimizde balığı unutmuşum.'* dedi. Bunun üzerine Musa; *'İşte bizim aradığımız yer orası!'* diye karşılık verdi. Derken, geldikleri yolu takip ederek geri döndüler. Kayanın yanına geldiklerinde, karşılarında elbisesine bürünmüş bir adamın arz-ı endam ettiğini gördüler. Musa, [Hadır] adındaki o adama selam verdi. Hadır ise, 'Bu mekânda selam/esenlik ne gezer' dedi. Musa; 'Ben Musa'yım' dedi. Hadır; 'İsrailoğulları'nın Musası mı?' diye sordu. Musa da 'Evet' diye karşılık verdi..."[8]

Bu rivayetin sonraki bölümlerinde Musa ile Hızır'ın gemiye bindikleri, gemicilerin Hızır'ı tanıdıkları için kendisinden taşıma ücreti almadıkları gibi birkaç detay dışında kıssanın Kur'an'daki varyantıyla örtüşen bilgiler yer almaktadır. Buhârî *Kitâbu'l-İlm*'de naklettiği bu rivayetin bir benzerini *Kitâbu't-Tefsîr* bölümünde de aktarmıştır. Rivayetin bu varyantında yer alan, "Kayanın dibinde 'hayat' adı verilen bir su kaynağı vardı. Bu suyun diriltmediği hiçbir şey yoktu. Balığa da bu sudan sıçradı ve balık derhal canlandı. Derken, sepetten atladı ve denize daldı."[9] şeklindeki ayrıntı çok dikkat çekicidir. Zira Buhârî, Süfyân b. Uyeyne'den aktardığı bu malumatı konuyla ilgili diğer rivayetlerin ardından ilave bir bilgi olarak kaydetmiş ve böylece kadim Ortadoğu'nun mitoloji edebiyatında önemli bir yer tutan "âb-ı hayat" mitosunun muteber hadis külliyatına girmesine vesile olmuştur. Nitekim ilk bakışta önemsiz gibi gözüken bu ayrıntıyı fark eden müsteşrik A. J. Wensinck, rivayetteki yardımcı/hizmetçi, balık ve âb-ı hayat üçlüsünü İskender efsanesindeki İskender'in aşçısı Andreas, tuzlu balık ve âb-ı hayât üçlüsüyle irtibatlandırmıştır.[10]

8 Buhârî, "İlim" 44.

9 Buhârî, "Tefsir" 4. Ahmet Yaşar Ocak İslâmî literatürde âb-ı hayat mitosuna ilk olarak bu rivayette rastlandığını; ayrıca Buhârî'deki bu ifadenin Hızır öyküsünde oldukça önemli bir yer tutan "âb-ı hayat" mitosunun o devrin Arap toplumu tarafından da gayet iyi bilindiğini belgelemiş olduğunu söyler. Bkz. Ahmet Yaşar Ocak, *İslâm-Türk İnançlarında Hızır Yahut Hızır-İlyas Kültü*, Ankara 1990, s. 49.

10 A. J. Wensinck, "Hızır", *İA*, İstanbul 1993, V/I. 458.

Kıssanın Kahramanları

(1) Musa: Kıssada ismi açıkça zikredilen tek kişidir. İslâmî kaynakların tümünde kıssadaki "Musa"nın, İsrailoğulları'na gönderilen ve Firavun'la mücadelesi Kur'an'da uzun uzadıya anlatılan peygamber Musa olduğu kabul edilmiştir. Ancak nüzul dönemindeki bazı Yahudiler kıssada adı geçen Musa'nın İsrailoğulları'na gönderilen peygamber Musa b. İmrân olmadığını ileri sürmüşlerdir.[11] Bu zümrenin iddiasına göre kıssada sözü edilen kişi Musa b. İmrân değil, Musa b. Efrahîm b. Yûsuf b. Ya'kub veya Musa b. Minşâ b. Yûsuf b. Yakub'tur.[12] Nitekim yukarıda aktardığımız rivayetin serdediliş sebebi de Nevf el-Bikâlî'nin, "O, Musa b. İmrân değil, Musâ b. Minşâ b. Yûsuf b. Ya'kub'tur. Bu zat, Musa b. İmrân'dan (Hz. Musa) önce bizim peygamberimizdi"[13] şeklindeki iddiasıdır.[14]

Burada şunu da belirtmek gerekir ki Übey b. Ka'b'a atfedilen mezkûr rivayette Musa lafzının ilk geçtiği yerde "nebi" kaydının düşülmesi; ayrıca Musa'nın "Ben Musa'yım" sözüne karşılık, kiminle karşılaştığının pekâlâ farkında olan Hızır'ın, "İsrailoğulları'nın Musası mı?" şeklinde ilginç bir soru sorması, muhtemelen söz konusu iddiayı çürütmek amacına matuf bir idractır. Müfessir Sa'lebî'nin (ö. 427/1035) *'Arâisü'l-Mecâlis* adlı eserindeki bazı bilgiler de bu ihtimali güçlendirmektedir. Zira söz konusu bilgilere göre Hızır, Musa'ya; "Aleyküm selam ey İsrailoğulları peygamberi" der. Bunun üzerine Musa; "Beni nasıl tanıdın ve sana benim İsrailoğulları peygamberi olduğumu kim söyledi?" diye sorar. Hızır bu ikinci soruyu, "Sana beni tanıtan ve bana gelmeni isteyen [Allah] öğretti."[15] diye cevaplar.

Kıssada adı geçen Musa'nın İsrailoğulları'na peygamber olarak gönderilen Musa b. İmrân olduğunu ispata ilişkin ar-

11 Yazır, *Hak Dini*, V. 3257.

12 Nasr b. Muhammed Ebü'l-Leys es-Semerkandî, *Bahru'l-'Ulûm*, Beyrut 1996, II. 371.

13 Muhammed b. Ali b. Muhammed eş-Şevkânî, *Fethü'l-Kadîr*, Beyrut trs., III. 297.

14 Ayrıca bkz. Müslim, "Fezâil" 170-173; Tirmizî, "Tefsir" 19/1; İbn Hanbel, V. 117-119.

15 Sa'lebî, *'Arâisü'l-Mecâlis*, s. 241. Ayrıca bkz. Kurtubî, *el-Câmi'*, XI. 8. Suyûtî bu diyaloğun her iki varyantını da kaydetmiştir. Bkz. Celâlüddîn es-Suyûtî, *ed-Dürrü'l-Mensûr*, Tahran trs., IV. 229-233, 238.

gümanlar arasında en makul ve en tutarlı olanı Fahreddîn er-Râzî'nin (ö.606/1210) Kaffal'e atfettiği şu görüştür:

> Ayette sözü edilen Musa, kendisine Tevrat verilen Musa'dır. Çünkü Allah Kur'an'da bu ismi zikrettiği her yerde Tevrat sahibi Musa'yı kastetmiştir. Bu itibarla, anılan ismin mutlak manada Hz. Musa'ya hamledilmesi gerekir. Şayet Allah bu isimle başka bir Musa'yı kastetseydi, o takdirde ikisini birbirinden ayıracak ve şüpheyi ortadan kaldıracak bir sıfatla zikretmesi gerekirdi. Bu, tıpkı Ebû Hanife isminden geleneksel olarak (örfen) meşhur fıkıh imamı Ebû Hanife'nin anlaşılmasına benzer. Şayet biz bu ismi zikreder ve bununla bir başkasını kastedersek, bu durumda mezkûr ismi -mesela- Ebû Hanife ed-Dîneverî şeklinde kayıtlamamız gerekir.[16]

Kaffâl'in bu görüşü makuldür. Fakat Tanah'ın ilk beş kitabında Hz. Musa'nın hayatı çok detaylı bir şekilde anlatılmasına rağmen son derece ilginç olayları ihtiva eden bu kıssadan hiç bahsedilmemiş olması gerçekten düşündürücüdür. Mevdudî'nin verdiği bilgiye göre, "Kitâb-ı Mukaddes bu konuyla ilgili hiçbir şey söylemez; fakat Talmud'da bazı bilgiler zikredilir. Ne var ki Talmud'da olayın kahramanı Hz. Musa değil Levi'nin oğlu Rabbi Jochanane'dir. Yine Talmud'a göre diğer kişi canlı olarak semaya yükseltilen ve orada dünyanın yönetimi için meleklerle birleştirilen Elijah'tır."[17]

Mevdudi'nin Talmud'a atfettiği kıssa meşhur Yahudi efsanesidir. Tarihsel kökeni çok eskilere uzandığı belirtilen bu efsanenin kahramanı aslında Tanah'ta (I. ve II. Krallar) bir peygamber olarak anılan Elijah, yani İlya'dır (İlyas). Rivayete göre İlya, Haham Yeşua Ben Levi ile yolculuk yapar ve bu arada Yeşua'ya birtakım şartlar koşar. İlya yolculuk sırasında birtakım tuhaf davranışlar sergiler ve Yeşua bu durumdan rahatsız olur. Bunun üzerine Yeşua mahiyetini anlayamadığı bu tuhaf işlerin sebeplerini İlya'ya sorar. O da bunları ilâhî takdir ve emir gereğince yaptığını söyler ve sebeplerini tek tek anlatır.[18]

Kur'an'daki kıssa ile Yahudi efsanesi arasında bu denli benzerliklerin bulunması dikkate değer bir husustur. Ne var

16 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XXI. 144.
17 Mevdudi, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, III. 166.
18 Wensinck, "Hızır", *İA*, V/I. 458; Ocak, *Hızır-İlyas Kültü*, s. 57.

ki İslam uleması konunun bu yönüyle pek ilgilenmemiştir. Kıssada adı geçen Musa'yı İsrailoğulları'na gönderilen Musa b. İmrân olduğu hususunda hemfikir olan İslam âlimlerine göre buradaki temel sorun Musa'nın şahsiyetiyle değil risaletiyle ilgilidir. Daha açıkçası, asıl sorun, Hz. Musa'nın Hızır diye anılan bu zatla yaşadığı olaylar dizisinin peygamberlik görevinden önce mi yoksa sonra mı olduğu meselesidir. Zira kıssada geçen olayların Hz. Musa'ya peygamberlik verildikten sonraki bir zaman diliminde yaşandığı kabul edilirse -ki hemen bütün İslam âlimleri bu kanaattedir- Musa mı daha üstündü, Hızır mı? Hızır'ın insan-velî olduğu ön kabulünden hareketle bir velînin ilim bakımından peygamberden üstün olması caiz midir? Yok eğer her ikisi de peygamberse Allah'la konuşma şerefine nail olmuş ve kendisine vahiy gönderilmiş bir peygamber olan Musa'nın Hızır'dan daha düşük bir mertebeye sahip olduğunu nasıl izah etmek gerekir gibi birçok problem ortaya çıkmaktadır. Nitekim İslâmî gelenekte mevcut rivayetlerden yola çıkarak kıssada anlatılan olayların yaşandığı sırada Musa'nın peygamber,[19] Hızır'ın da insan ve aynı zamanda peygamber yahut velî olduğu düşünülmüş ve bu arada mezkûr sorulara cevap meyanında çeşitli spekülasyonlar üretilmiştir. İbn Hazm (ö.456/1064) ise, "Bu olayların yaşandığı sırada Musa henüz risaletle görevlendirilmemişti. O sadece bu göreve hazırlık programı dâhilinde bir eğitime tâbi tutulmuştu"[20] demek suretiyle söz konusu problemlere kendince radikal bir çözüm üretmiştir.

(2) Musa'nın Genç Yoldaşı (Fetâ): İslam âlimlerinin çoğunluğu, kıssada "Musa'nın fetâsı" (yardımcısı ya da hizmetçisi) şeklinde müphem bir ifadeyle anılan kişinin Yuşa b. Nûn olduğu kanaatindedir.[21] Yûşâ'nın bu şekilde anılma

19 Mesela kıssanın arka planına ilişkin bir rivayette şu ifadelere yer verilmiştir: Musa'ya Levhalar verilip Allah kendisiyle vasıtasız olarak konuşunca o, 'Benden daha bilgili biri var mı?' diye sormuş; Allah da onun bu sorusuna, "Evet var! O, adalarda yaşayan Hızır adında bir kulumdur' diye cevap vermiştir. Bkz. Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XXI. 144.

20 Ebû Muhammed Ali b. Ahmed İbn Hazm, *el-Fisal fi'l-Milel ve'l-Ehvâ ve'n-Nihal*, Beyrut 1975, IV. 16.

21 Bu zâtın Yûşâ'nın kardeşi olduğu da ileri sürülmüştür. Bkz. Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XXI. 144. Semerkandî'nin tefsirinde ise Yûşâ, Musa'nın öğrencisi olarak zikredilmiştir. Semerkandî, *Bahru'l-'Ulûm*, II. 371.

sebebi ise, "Arapça'da, genç yaştaki hizmetçiler için genellikle *fetâ* kelimesi kullanılır" şeklinde izah edilmiştir.[22] M. Hamdi Yazır'ın bu yöndeki izahatına göre;

> Musa'nın fetâsı, yani delikanlısı da ekser rivayete göre Yuşâ b. Nûn'dur. Çünkü hizmet ediyor, taallüm eyliyordu. Hâdimler alelekser genç yaşta olduklarından Arabda hâdime fetâ ıtlak olunmak da lisânı edebdir. Bir hadis-i şerifte de 'Hizmetçilerinize kölem cariyem demeyiniz; fetâm deyiniz' buyurulmuştur. Gerçi bazılarının dediği vechile bir başkası olmak da muhtemildir. Fakat ahbâr-i sahihada Yûşâ varid olmuştur. O halde vak'a Mısır'dan huruçtan sonra sahrayı tihte iken vuku bulmuş demek olur.[23]

Tarih kitaplarındaki bilgilere göre Yûşâ b. Nûn İsrailoğulları'na gönderilen peygamberlerden biri olup Hz. Yûsuf'un torunlarındandır. Hz. Yûsuf'un eşi Züleyha'dan (Râil) olan ilk oğlu Efrâim'dir. Efrâim'in oğlu Nûn, onun oğlu da Yûşâ'dır.[24] Yûşâ kelimesi İbranca Yohûşa'nın Arapçalaşmış şeklidir.[25] Yûşâ peygamber, İ.Ö. 1225 yılları civarında İsrailoğulları'nı Kenan diyarına götürmek üzere Mısır'dan çıkaran Hz. Musa'nın yanında idi. Musa'nın vefatından sonraki 27 yıl boyunca İsrailoğulları'na önderlik yapan Yûşâ 120 yaşında vefat etmiş ve Efraim dağına defnedilmiştir.[26] Ayrıca Arz-ı Mev'ûd'da zorba bir halk yaşadığı gerekçesiyle Hz. Musa'ya muhalefet eden İsrailoğulları'nın arasında, "Allah'ın nimet bahşettiği iki kişi"den (5.Mâide 23) birinin de yine Yûşâ b. Nûn olduğuna inanılmıştır.[27]

22 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II. 490; Kurtubî, *el-Câmi'*, XI. 9; Şevkânî, *Fethü'l-Kadîr*, III. 297. Râğıb el-İsfehânî de fetâ kelimesinin Arapça'da erkek ve kadın köleden kinaye olarak kullanıldığını belirtmiştir. Râğıb el-İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 560.

23 Yazır, *Hak Dini*, V. 3256. Taberî'de yer alan bir rivayette de olayın aynı zaman diliminde cereyan ettiğine atıfta bulunulmuştur. Bkz. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XV. 282.

24 Ebü'l-Hasen Ali b. Hüseyin el-Mes'ûdî, *Murûcü'z-Zeheb ve Me'âdinü'l-Cevher*, Mısır trs., I. 50; Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XXI. 144.

25 Ahmet Subhi Furat, "Yûşâ", *İA*, İstanbul 1993, XIII. 443.

26 Beğavî, *Ma'âlimü't-Tenzîl*, II. 28.

27 Diğer şahsın adının Kâleb b. Yuhanna olduğu belirtilmiştir. Bkz. İbnü'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr*, II. 326; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ân*, II. 38; Hâzin, *Lübâbu't-Te'vîl*, I. 451; Kurtubî, *el-Câmi'*, VI. 84. Bu iki kişinin adı Tevrat'ta Efraim sıptından Nun oğlu Hoşea ve Yahuda sıptından Yefunne oğlu Kaleb olarak geçmekte; ayrıca Hz. Musa'nın, Nun oğlu Hoşea'ya "Yeşu" adını koyduğu belirtilmektedir. Bkz. Sayılar: 13/6-7, 16.

Yûşâ'nın tarihî kimliğiyle ilgili bütün bu bilgiler Tanah ve Talmud kaynaklıdır. Zira Tanah'ın Sayılar, Tesniye ve bilhassa "Yeşu" kitabında da Yûşâ peygamber hakkında detaylı bilgi verilmektedir. Müellifi hakkında görüş ayrılıkları bulunan bu kitapta, onun Eriha'yı Hz. Musa'nın ölümünden sonra kuşatıp fethettiği,[28] daha sonra da civardaki şehirleri ele geçirmek üzere birçok mücadelelere giriştiği belirtilmiştir.[29] Yine bu cümleden olarak, kendilerine vaat edilen beldelerin tümünü ele geçiremeyen Yûşâ'nın fethettiği toprakları İsrailoğulları'na kura ile dağıttığı;[30] onlara Allah'ın emirlerine harfiyen riayet etmelerini öğütlediği;[31] 110 yaşında vefat ettiği ve Gaaş dağının kuzeyinde bir yere defnedildiği[32] yolunda bilgiler verilmiştir.

(3) Bilge Kişi (Kul): 18.Kehf 65. ayette, "*Orada seçkin bir kulumuzla karşılaştılar. Biz ona vahiy vermiş, tarafımızdan bahşedilen bilgi sayesinde işlerin iç yüzünü anlayıp kavrama, gelecekte olup bitecekleri önceden görme kabiliyeti bahşetmiştik.*" şeklinde söz edilen Bilge kul İslâmî gelenekteki yaygın kabule göre bir insandır. Ancak *'abd* (kul) kelimesinin Kur'an'da insanların yanısıra cinler,[33] melekler[34] ve hatta diğer varlıklar[35] için de kullanıldığı dikkate alındığında bu yaygın kabulün tartışmaya açık olduğu söylenebilir. Nitekim ilâhî rahmet ve bilgiye nail olan bu kulun, Musa'nın risalete hazırlık evresinde eğitimci sıfatıyla Allah tarafından gönderilen bir melek olduğundan da söz edilmiştir. Bu cümleden olarak, Ebü'l-Hasen el-Mâverdî (ö. 450/1058) Bilge kulun bir melek olduğu ve Hz. Musa'nın onun sahip olduğu bâtın ilminden faydalanması için Allah tarafından gönderildiği şeklinde bir görüş ileri sürmüştür.[36] Ancak bu görüş, Hz. Peygamber'in Cebrail'le de-

28 Yeşu: 6/1-27.
29 Yeşu: 7, 8, 9, 10, 11 ve 12.
30 Yeşu: 13/1-33.
31 Yeşu: 23/1-16.
32 Yeşu: 24/29-30.
33 51.Zâriyât 56.
34 43.Zuhrûf 19.
35 7.A'râf 194.
36 Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed el-Mâverdî, *en-Nüket ve'l-'Uyûn*, Beyrut trs., III. 325. Ebü'l-Hattâb bu konuda çekimser kalmayı tercih etmiş ve bu kulun melek mi nebi mi yoksa salih bir kul mu olduğunu bilmenin imkânsız olduğunu belirtmiştir. Bkz. Ebü'l-Fazl İbn Hacer el-Askalânî, *el-İsâbe fî Temyîzi's-Sahâbe*, Beyrut trs., I. 116.

falarca bir araya geldiğini kabul eden İslam âlimleri nezdinde her nedense iltifat görmemiş ve hatta bazı âlimlerce çok tuhaf olarak değerlendirilmiştir.[37]

İslâmî gelenekte Hızır'ın dinî kimliği de tartışılmış ve âlimler bu konuda iki gruba ayrılmıştır. Bir grup Hızır'ın nebî, diğer grup ise velî olduğu fikrini benimsemiştir. Ebû İshâk es-Sa'lebî (ö. 427/1035), Gazâlî (ö. 505/1111), Mâzerî (ö. 536/1141), İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201), Ebû Bekr İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240), İbn Salâh (ö. 643/1245), Kurtubî (ö. 671/1273), Nevevî (ö. 676/1277), İbn Kesîr (ö. 774/1372), Fîrûzâbâdî (ö. 817/1414), Sa'dî Çelebi (ö. 945/1538), Muhammed er-Remlî (ö. 1004/1569) ve Ali el-Kârî (ö. 1014/1615) gibi âlimler Hızır'ın peygamberliğine kâil olmuşlardır.[38] Başta sûfîler başta olmak Beğavî (ö.516/1122) ve Fahreddîn er-Râzî (ö. 606/1210) gibi kimi âlimler ise Hızır'ın velî olduğunu söylemişlerdir.[39]

Hızır'ın Tarihî Kimliği (?!)

Kıssada sözü edilen Bilge kişi İslâmî kaynaklarda "Hadır" diye anılmıştır. Hadır bir isim değil lakaptır.[40] Arapça metinlerde *hadır*, *hadr* ve *hıdr* şeklinde kaydedilen ve İslam âlimlerince Arapça kökenli kabul edilen kelime Türkçe'ye *Hızır* ve *Hıdır* olarak geçmiştir. Hadır, yeşil ve/veya yeşilliği çok olan yer anlamındadır.[41] Bazı müsteşrikler Hızır kelimesinin köken itibariyle Tanah'taki, "İşte adı filiz olan adam; ve o durduğu yerden filizlenecek ve Rabb'in mabedini yaptıracaktır."[42] ifadesiyle irtibatlı olduğunu ileri sürmüşlerdir.[43] Diğer bazı müsteşriklerin iddiasına göre ise bu kelime Arapça kökenli değil Gılgamış destanında geçen *Hasistra* veya *Hasisatra*nın (Gılgamış'ın atası) Arapçalaşmış şeklidir.[44] Friedlaender ise

37 Bkz. Muhyiddîn b. Şeref en-Nevevî, *Tehzîbü'l-Esmâ ve'l-Luğât*, Beyrut trs., I. 176.
38 Âlûsî, *Rûhu'l-Ma'ânî*, XV. 329; Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, II. 498.
39 Bu konuda daha geniş bilgi ve değerlendirme için bkz. Muhittin Uysal, "Tespit ve Yorum Bakımından Hızırla İlgili Haberler", *SÜİFD*, sayı: 10, Konya 2000, s. 342.
40 Nevevî, *Tehzîbü'l-Esmâ*, I. 176.
41 İlyas Çelebi, "Hızır", *DİA*, İstanbul 1998, XVII. 406.
42 Zekarya: 6/12.
43 Wensinck, "Hızır", *İA*, V/I. 461.
44 Ocak, *Hızır-İlyas Kültü*, s. 61.

Hızır kelimesinin İskender efsanesine benzeyen Glaukos (yeşil) masalı ile alakalı olduğunu, efsane Arapça'ya uyarlanırken bu ismin "Hadır" şeklinde çevrildiğini ileri sürmüştür.[45]

Öte yandan Hızır'ın niçin bu lakapla anıldığı meselesinde de görüş birliği sağlanamamıştır. İslâmî kaynaklardaki bilgilere göre söz konusu zat, (1) Oturduğu kuru toprak zemin yeşillendiği;[46] (2) Namaz kıldığında etrafı yeşillendiği;[47] (3) Âb-ı hayata dalıp yeşil bir renge büründüğü;[48] (4) Yüzü parlak ve yaratılışı güzel olduğu;[49] (5) Cennet pınarından içtiği;[50] (6) Yeşil rengin hâkim olduğu bir yere oturduğunda elbisesi yeşil renge dönüştüğü için[51] Hadır (Hızır) lakabıyla anılmıştır.

Hızır'ın İslâmî gelenekte insan olarak kabul edilmesi ister istemez onun soyunu, kimliğini ve yaşadığı dönemi açıklama zarureti doğurmuştur. Zaruret hâsıl olmuş olmasına ama sonuçta bu zâtın ne ismi ne de soyu tespit edilebilmiş; dahası, soyunu tespite yönelik gayretler neticesinde insanlık tarihinde başka bir örneğine rastlanması mümkün olmayan bir soy kütüğü ortaya çıkmıştır. Bu bağlamda, -tespit edebildiğimiz kadarıyla-, hemen tamamı İsrâiliyyâta dayanan 30 küsur görüş beyan edilmiştir:

1. Mukâtil b. Süleymân-Dahhâk ve İbn Abbas kanalıyla gelen bir rivayete göre Hızır, Âdem'in oğludur.[52]
2. Ebû Hâtim es-Sicistânî'nin rivayetine göre Âdem'in çocuklarından Kâbil'in oğludur.[53]

45 Çelebi, "Hızır", *DİA*, XVII. 406.
46 Buhârî, "Enbiya" 29; Tirmizî, "Tefsir" 19; Taberî, *Târîhu'l-Ümem ve'l-Mülûk*, Beyrut trs., I. 194; Sa'lebî, *'Arâisü'l-Mecâlis*, s. 236; Beğavî, *Ma'âlimü't-Tenzîl*, III. 172; Bedrüddîn el-Aynî, *'Umdetu'l-Kârî*, Beyrut trs., XV. 299; Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, V. 267; Suyûtî, *ed-Dürrü'l-Mensûr*, IV. 234.
47 Sa'lebî, *'Arâisü'l-Mecâlis*, s. 236; Nevevî, *Tehzîbü'l-esmâ*, I. 176; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, V. 168; Beğavî, *Ma'âlimü't-Tenzîl*, III. 172; Ebû Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahru'l-Muhît*, Riyad trs., IV. 147; Suyûtî, *ed-Dürrü'l-Mensûr*, IV. 234.
48 Wensinck, "Hızır", *İA*, V/I. 461.
49 İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, Beyrut 1977, I. 327.
50 Mutahhar b. Tâhir el-Makdisî, *el-Bed' ve't-Târîh*, nşr. Clement Huart, Bağdat trs., III. 78.
51 Âlûsî, *Rûhu'l-Ma'ânî*, XV. 319.
52 İbn Hacer, *el-İsâbe*, I. 115.
53 İbn Hacer, *el-İsâbe*, I. 115.

3. Vehb b. Münebbih'e göre Hz. Nuh'un oğlu Sâm'ın soyundan olup tam adı Belyâ b. Melkân b. Fâliğ b. Sâlih b. Âmir b. Erfahşed b. Sâm b. Nuh'tur.[54]

4. Tam adı, Benyâ b. Melkâ b. Kâli' b. Âbir b. Şâleh b. Erfahşed b. Sâm b. Nuh'tur.[55]

5. İsmâil b. Üveys'ten nakledildiğine göre asıl adı Ma'mer b. Mâlik b. Abdullah b. Nasr b. Ezd'dir.[56]

6. İbn Kuteybe'nin naklettiğine göre gerçek adı Amâyil b. Nûr el-Ays b. İshak'tır.[57]

7. Kelbî-Ebû Sâlih-Ebû Hureyre ve İbn Abbas tarikiyle gelen bir rivayete göre Hz. Musa'nın ağabeyi Harun'un soyundandır.[58]

8. Bir rivayete göre adı Ermiyâ/İrmiyâ (Yeremya) b. Hilkiyâ'dır.[59]

9. Bir rivayete göre adı Ahmed'dir.[60]

10. Tam adı, İbn Âmîl b. Semâkîn/Semâkhayn (?) b. Melkân b. Alkamâ b. Aysû b. İshak'tır.[61]

11. Hz. İbrahim'in dördüncü oğludur.[62]

12. Yâfes'in oğludur.[63]

13. Hz. İshak'ın torunlarından Hazrun b. Amâyil'dir.[64]

14. Bir rivayete göre adı Hadır b. Âmiyâ veya Hadır b. Firavun'dur.[65]

15. Muhammed b. Eyyüb'ün İbn Lehîa'dan naklettiğine göre Firavun'un kızdan torunu, yani Firavun'un kızının oğludur.[66]

54 Taberî, *Târîhu'l-Ümem*, I. 188; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, I. 326; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târîh*, Beyrut 1965, I. 160; Muhyiddîn en-Nevevî, *Sahîhu Müslim bi Şerhi'n-Nevevî*, Beyrut trs., XV. 136; İbn Hacer, *el-İsâbe*, I. 115.
55 Sa'lebî, *'Arâisü'l-Mecâlis*, s. 237; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ân*, III. 99.
56 İbn Kesîr, *el-Bidâye*, I. 326; İbn Hacer, *el-İsâbe*, I. 115.
57 Ebû Muhammed İbn Kuteybe, *el-Ma'ârif*, Kahire 1960, s. 42; İbn Hacer, *el-İsâbe*, I. 115.
58 İbn Hacer, *el-İsâbe*, I. 115; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, I. 160.
59 Taberî, *Târîhu'l-Ümem*, I. 188; İbn Hacer, *el-İsâbe*, I. 115.
60 Aynî, *'Umde*, II. 59.
61 Kurtubî, *el-Câmi'*, XI, 30.
62 Aynî, *'Umde*, XV. 299.
63 Aynî, *'Umde*, XV. 299.
64 İbn Kesîr, *el-Bidâye*, I. 326.
65 İbn Kesîr, *el-Bidâye*, I. 326.
66 İbn Hacer, *el-İsâbe*, I. 115.

16. Nekkâş'ın rivayetine göre bizzat Firavun'un oğludur.[67]

17. Mukâtil b. Süleyman'dan gelen bir rivayete göre adı Elyesa'dır.[68]

18. Hızır Hz. İlyas ile aynı kişidir.[69]

19. Hz. İbrahim'le birlikte Babil'e hicret eden müminlerden birinin oğludur.[70]

20. Zülkarneyn'in veziri ve onun teyzesinin oğludur.[71]

21. Hz. İlyas'ın kardeşi Mâlik'in oğludur.[72]

22. Hz. İlyas ile kardeştir.[73]

23. Kral Efridun (Feridun) b. Esfiyâ'nın hüküm sürdüğü dönemde veya ondan daha önce yaşamış biridir.[74]

24. Firavun dönemindeki İsrailoğulları peygamberlerinden biridir.[75]

25. Übey b. Ka'b'tan gelen bir rivayete göre Firavunlar döneminde Mısır'da yaşayan İsrailoğulları'ndan biridir.[76]

26. Abdullah b. Şevzeb'den gelen bir rivayete göre İran asıllıdır.[77]

27. Annesi Rum babası İran asıllıdır.[78]

28. Babası Rum annesi İran asıllıdır.[79]

29. Zâhid hükümdarlardan birinin oğludur.[80]

30. Fârisoğulları'ndan olup Şiraz'a iki fersah mesafedeki bir köyde doğmuştur.[81]

67 İbn Hacer, *el-İsâbe*, I. 115.
68 Makdisî, *el-Bed'*, III. 78; İbn Hacer, *el-İsâbe*, I. 115.
69 İbn Kesîr, *el-Bidâye*, I. 326; Suyûtî, *Müfhemât*, s. 141.
70 Taberî, *Târîhu'l-Ümem*, I. 188; Sa'lebî, *'Arâisü'l-Mecâlis*, s. 240; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, I. 326; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, I. 160; İbn Hacer, *el-İsâbe*, I. 115.
71 Makdisî, *el-Bed'*, III, 78.
72 İbn Kesîr, *el-Bidâye*, I. 326; İbn Hacer, *el-İsâbe*, I. 115.
73 İbn Kesîr, *el-Bidâye*, I. 330.
74 Taberî, *Târîhu'l-Ümem*, I. 188; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, I. 326; İbn Hacer, *el-İsâbe*, I. 115; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, I. 160.
75 İbn Kesîr, *el-Bidâye*, I. 326; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, I. 160.
76 İbn Mâce, "Fiten" 23.
77 Taberî, *Târîhu'l-Ümem*, I. 188; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, I. 160.
78 Taberî, *Târîhu'l-Ümem*, I. 188; İbn Hacer, *el-İsâbe*, I. 115.
79 Taberî, *Târîhu'l-Ümem*, I. 188; İbn Hacer, *el-İsâbe*, I. 115.
80 Beğavî, *Ma'âlimü't-Tenzîl*, III. 172.
81 Abdurrahmân Câmî, *Nefehâtu'l-Üns Tercümesi*, çev. Lâmî Çelebi; haz.: Süleyman Uludağ-Mustafa Kara, İstanbul 1995, s. 92.

31. Dünyada bin yıl hüküm sürmüş olan Dahhâk'ın oğludur.[82]

32. Yahudi hükümdarlardan Nâşie b. Emvâs zamanında yaşamış bir peygamberdir.[83]

33. Zülkarneyn ordusunun öncü kuvvetleri arasında yer alan bir şahsiyettir.[84]

34. Dünyadan el etek çeken zâhid hükümdarlardan birinin oğludur.[85]

35. Künyesi Ebü'l-Abbâs'tır.[86]

Bunca farklı görüş dikkate alındığında, "Hızır kimdir?" sorusuna verilecek en güzel cevap, "Hiçbiri" olmalıdır. Belli ki Hızır gerçek değil muhayyel ve mitolojik bir figürdür. Hızır'ın muhayyel bir figür oluşu, farklı kültürlere ait mitolojik öykülerden oluşturulduğu anlaşılan menkıbevî biyografisine dair rivayetlerde de sarih biçimde kendini göstermektedir ki bu noktada muhtemel acabaları izale etmek için Hızır'ın kurgusal hayat hikâyesine ilişkin bazı rivayetleri burada aktarmakta fayda vardır.

Süheylî'nin (ö. 581/1185) naklettiği bir rivayete göre Hızır'ın hayat hikâyesi şöyle başlamıştır:

> O, bir kralın oğluydu. Annesi Bint Fâris onu bir mağarada dünyaya getirdi; sonra terk edip gitti. Bir köylünün koyunu onu her gün emziriyordu. Neden sonra bu koyunun sahibi onu yanına alıp yetiştirdi. Delikanlılık çağına geldiği zaman babası, İbrahim ve Şit'e vahyedilen sayfaları yazdırmak için bir kâtip aradı ve eli kalem tutan herkesi bir araya topladı. Bu sayfaları yazıp kendisine takdim eden kişilerin arasında oğlu Hızır da vardı. Fakat kral bunun farkında değildi. Ne zaman ki bu delikanlının yazısının, bilgisinin ve kişiliğinin güzelliği ön plana çıktı; o zaman kral ona soyunu sordu. Kral onun kendi oğlu olduğunu öğrenince bağrına bastı ve ona idarecilik/yöneticilik görevi verdi. Fakat Hızır bu görevden ayrılıp zühd yaşantısını tercih etti. Ayrıca ölümsüzlük suyunu (Âb-ı

82 İbn Kesîr, *el-Bidâye*, I. 299.
83 Sa'lebî, *'Arâisü'l-Mecâlis*, s. 240.
84 Sa'lebî, *'Arâisü'l-Mecâlis*, s. 240.
85 Beğavî, *Ma'âlimü't-Tenzîl*, III. 172; Hâzin, *Lübâbu't-Te'vîl*, III. 205.
86 Nevevî, *Tehzîbü'l-Esmâ*, I. 176; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ân*, III. 99.

hayat) buluncaya kadar seyahat etti ve sonunda bu suyu bulup içti.[87]

Başka bir rivayete göre Âdem öleceği sırada oğullarına, "Benim cesedim sizinkilerle birlikte aynı mağaraya defnedilsin" diye bir vasiyette bulundu. Âdem'in cesedi oğullarının cesetleriyle birlikte aynı mağarada metfundu. Allah Nuh'u peygamber olarak gönderince, Nuh vasiyet gereği Âdem'in cesedini gemiye aldı. Nuh tufandan sonra gemiden inince oğullarına, "Âdem, cesedini defnedecek olan evladına kıyamete kadar yaşaması için dua etti" dedi. Bunun üzerine oğulları onun cesedini mağaraya defnetmeye gittiler. Onların arasında Hızır da vardı. Âdem'in cesedini Hızır defnetti ve böylece atasının duasındaki vaade nail oldu. Hızır şu anda yaşamaktadır ve Allah'ın dilediği sürece yaşayacaktır.[88]

Bazı rivayetlere bakılırsa Hızır, Deccal zuhur ettiğinde dahi hayatta olacaktır. Endülüslü tarihçi İbn Beşküvâl'ın (ö. 578/1183) naklettiği bir rivayete göre, "Deccal, kıyametin arifesinde, insanların en hayırlısı veya en hayırlılarından birisi olduğu kabul edilen bir adamı herkesin gözü önünde öldürüp ardından diriltir. Deccal onu ikinci kez öldürmek ister ama buna gücü yetmez. İşte bu kişi Hızır'dır."[89]

Diğer bir rivayete göre İsrailoğulları'na gönderilen peygamberlerin en faziletlilerinden biri olan Hızır mabette bir rahibe (din adamı) uğrar. Rahip onun içindeki cevheri keşfeder ve ona hak dini (İslam) öğretir. Ergenlik çağına gelince babası Hızır'ı gayri müslim bir kadınla evlendirir. Hızır o kadına İslam'ı öğretir ve sırrını hiç kimseye ifşa etmemesi gerektiğine dair ona ant içtirir. Hızır, kadınlarla cinsel temasta bulunmayan bir kişidir. Bu yüzden, bir süre sonra karısını boşar. Ama babası onu başka bir kadınla evlendirir. Hızır ikinci eşine de İslam'ı öğretir ve ona da ilk eşi gibi ant içtirir. Fakat bir süre

87 İbn Hacer, *el-İsâbe*, I. 117; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 326; Kurtubî, *el-Câmi'*, XI. 30-31; Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, V. 267-268.

88 Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, V. 268. Hikâyenin daha detaylı bir varyantı için ayrıca bkz. Suyûtî, *ed-Dürrü'l-Mensûr*, IV. 234.

89 Halef b. Abdülmelik İbn Beşküvâl, *Kitâbu Ğavâmizi'l-Esmâi'l-Mübheme*, Beyrut 1987, II. 575-576. Ayrıca bkz. Kurtubî, *el-Câmi'*, XI. 31; Suyûtî, *ed-Dürrü'l-Mensûr*, IV. 234.

sonra bu eşini de boşar. Boşadığı kadınlardan biri Hızır'ın sırrını saklar, diğeri ifşa eder. Daha sonra Hızır yaşadığı memleketten kaçıp bir adaya sığınır. Adada odun toplayan iki adam tarafından fark edilir. Adamlardan biri onu gördüğünü bir sır olarak saklar, diğeri ifşâ eder.[90]

Bazı yönleriyle Sidharta Goathama'nın (Budha) efsanevî yaşam öyküsünü anımsatan bu rivayetlerin dışında Süddî'den nakledilen bir rivayette de şöyle bir hikâye yer alır: Hızır ile İlyas kardeş idiler. Babaları ise bir hükümdar idi. Bir gün İlyas, "Babacığım, kardeşim Hızır'ın dünyevi olan hiçbir şeyde gözü yoktur. Eğer onu evlendirirsen belki onun çocuğunun malda mülkte gözü olur." dedi. Bu söz üzerine babası Hızır'ı güzel bir kızla evlendirdi. Hızır eşine, "Benim kadınlara ihtiyacım yok. İstersen seni boşayıp serbest bırakırım. Eğer istersen benim yanımda kalır, Allah Teâlâ'ya ibadet edersin ve tabii ki bu sırrımı da saklarsın" dedi. Hızır'ın eşi bu teklife "evet" dedi ve onunla birlikte bir yıl kaldı. Derken, kayınpederi onu yanına çağırıp, "Kızım, sen de oğlum da gençsiniz. Hani benim torunum?" diye sitem etti. Gelin, "Çocuk Allah'ın takdirine bağlıdır. Dilerse verir, dilerse vermez" diye mukabele edince hükümdar baba Hızır'a eşini boşattı ve ardından onu çocuklu bir dul kadınla evlendirdi. Hızır ilk eşine söylediklerini ikinci eşine de tekrarladı. Bu eşi de onunla kalmayı kabul etti. Aradan bir yıl geçtikten sonra hükümdar kayınpeder çocuklarının olup olmadığını sordu. Hızır'ın eşi, "Senin oğlunun kadınlara ihtiyacı yoktur" cevabını verdi. Bunun üzerine babası Hızır'ı çağırttı, ama o kaçıp gitti. Babası peşinden adam göndermesine rağmen ona ulaşamadı.[91]

Abdurrahmân Câmî'in (ö. 898/1492) *Nefehâtu'l-Üns* adlı eserine göz atıldığında Hızır'ın aile hayatından söz eden bu rivayetlerle taban tabana zıt gözüken bazı bilgilerle karşılaşılır. Zira Câmî'in kaydettiğine göre, "Hızır çok evlenmiştir. Onun pek çok evladı vardı. Bugün yeryüzünde kimsesi kalmamıştır. Yüz yıl yedi ay önce evlenmeyi terk etmiştir. Hayırlı çocuğunun altmış yaşında vefat etmesinden sonra elli yıl geçmiştir.

90 Rivayetin tamamı için bkz. İbn Kesîr, *el-Bidâye*, I. 326-327.
91 İbn Kesîr, *el-Bidâye*, I. 330. Ayrıca bkz. Sa'lebî, *'Arâisü'l-Mecâlis*, s. 236-240.

Karıları ve çocukları Hızır'ın kim olduğunu bilmezler. Nikâh için kadına varınca 'Ben Mağripli bir adamım' diye beyanda bulunur. Hanımlarından miras alır ve o mirası tercihen müstehak olanlara ihsan eder. Halkla ihtilafa düşer, pazara gider, alışveriş yapar ve bilhassa Mina ve Arafat pazarında bu şekilde davranır."[92]

İsmail Hakkı Bursevî (ö. 1137/1725) bu hikâyelere bir yenisini daha ekler ve onun Zülkarneyn'in teyzesinin oğlu olduğunu kaydeder. Buna göre Hızır, Zülkarneyn'le birlikte sefere katılıp hayat pınarından (Ayn-ı hayat) içmiş, böylece Allah tarafından ömrü uzatılmıştır.[93]

Hızır'ın mitolojik hayat hikâyesiyle ilgili bilgilerde sık sık atıfta bulunulan Zülkarneyn ve Âb-ı hayat (ölümsüzlük suyu) ikilisinin kaynağı muhtemelen İskender efsanesidir. Bu efsanenin son şeklini aldığı İ.S. 300 yıllarındaki Grekçe ve Süryanca sürümlerinin muhtevası özetle şöyledir: İskender maiyyetindeki ulemadan insanlara ölümsüzlük bahşeden bir çeşme olduğunu öğrenir. Bu çeşmeyi aramak için ordusuyla yola çıkar. Yolda çeşitli olaylar sebebiyle askerlerinden ayrılmak zorunda kalır. Yanında sadece aşçısı Andreas vardır. Aşçı yemek hazırlamak için bir çeşmeye gider ve orada yiyecekleri tuzlu balığı (konserve) yıkamak ister. Fakat balık suya temas eder etmez canlanır ve suya atlayıp kaybolur. O esnada aşçı suyun hayat suyu olduğunu fark eder ve bir miktar içtikten sonra geri döner. Başından geçenleri İskender'e anlatır. İskender aşçının tarif ettiği yeri arar ama bulamaz. Buna çok öfkelenir ve aşçısını öldürmeye karar verir. Fakat onu bir türlü öldüremez. Sonunda boynuna taş bağlayarak denize attırır. Aşçı denizde bir cin olur ve ebedi yaşamını sürdürür.[94]

Bu efsanenin İslâmî edebiyattaki varyantlarından biri de özetle şu şekildedir: Hz. Nuh'un torunu Yunan'ın soyundan gelen İskender-i Zülkarneyn insana ebedî hayat bahşeden ve insanüstü güçler kazandıran bir hayat çeşmesinden bahse-

92 Câmî, *Nefehât*, s. 92.
93 Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, V. 268.
94 Ocak, *Hızır-İlyas Kültü*, s. 56.

dildiğini duyar[95] ve o çeşmeyi arayıp bulmaya karar verir. Rivayete göre Allah bunu Sâm'ın soyundan birine nasip edecektir. Zülkarneyn halasının veya teyzesinin oğlu Hızır'ı yanına alıp askerleriyle birlikte yolculuğa başlar. Hızır'ın kendisine bildirdiğine göre hayat çeşmesi karanlıklar ülkesindedir.[96] Bu seyahat sırasında birçok zorlukla karşılaşırlar ve nihayet bir fırtına yüzünden yolları ayrılır. Bir müddet sonra karanlıklar ülkesine gelirler. Zülkarneyn sağa, Hızır sola doğru gider. Günlerce yol aldıktan sonra Hızır ilâhî bir ses duyar ve bir nur görür. Bu ses ve nurun geldiği yöne doğru gidince hayat çeşmesini bulur. Hızır bu sudan içer ve yıkanır. Böylece hem ebedi hayata kavuşur hem de insanüstü güçler kazanır. Daha sonra Zülkarneyn ile tekrar buluşur. Zülkarneyn durumu öğrenince çeşmeyi aramaya koyulur. Bulamayınca kaderine razı olur ve bir süre sonra da Hakk'a kavuşur.[97]

Bütün bu öykülerde dikkati çeken en önemli nokta, Hızır'a atfedilen Âb-ı hayat, insanüstülük ve ölümsüzlük gibi niteliklerin mitolojik bir karaktere sahip olmasıdır. Zira mitosların en belirgin karakteristiklerinden biri, mitolojik öykülerdeki kahramanların tanrısal ya da çok üstün güçlerle donatılmış doğaüstü varlıklar olmasıdır.[98] Diğer taraftan, mitolojik anlatım biçimi, bir sonluluk ve fani oluş damgasını sırtında taşıyan zaman ve tarihin dışında çok özel bir zaman ve tarih boyutuna sahiptir. Zaten mitolojik öykülerin geçerliliği de sözü edilen zaman ve mekânın dışında teşekkül etmiş olmasına bağlıdır. Kronolojik tarih ve zamanın dışında olması cihetiyle kutsal tarih olarak da değerlendirilen mitolojik öykülerin kahramanları aktüel zamanı aştıklarından, -tıpkı Hızır örneğindeki gibi- tüm zamanlarda kendileriyle çağdaş olunabilir.[99]

Mitosların tarihsel gerçeklik içermediğini düşünen Ali Şeriati de din ve medeniyetlerin bir insan bütünü olarak kabul

95 İbn Hacer'in naklettiği bir rivayete göre Zülkarneyn bu suyun varlığını arkadaşı olan Rifâil adlı bir melekten öğrenir. Bkz. İbn Hacer, *el-İsâbe*, I. 117.

96 İbn Hacer, *el-İsâbe*, I. 117.

97 Ocak, *Hızır-İlyas Kültü*, s. 57. Bu efsanenin çeşitli varyantları için ayrıca bkz. Taberî, *Târîhu'l-Ümem*, I. 118; İbn Hacer, *el-İsâbe*, I. 117-118.

98 Mircea Eliade, *The Sacred and The Profan*, U.S.A 1959, s. 95.

99 Kılıç, *Mitoloji*, s. 4.

edilmesi durumunda tarihin insanın biyografisine, mitosların ise onun fikirlerine, ideallerine, ümitlerine, duygu ve hassasiyetlerine karşılık geldiğini söyler.[100] Yine Şeriati, mitosu Allah'ın yarattığı dünyaya karşı insanın yarattığı bir dünya, tarihe karşı alternatif bir tarih şeklinde değerlendirir ve her ne kadar tarihsel gerçekliği bulunmasa da yaşayan ve yaşanan bir hakikat olduğuna dikkat çeker.[101] Bratton'un "kadim insanın ilmi"[102] şeklinde tanımladığı mitolojiye esas teşkil eden mitosları bir bütün olarak ele aldığımızda bunların doğaüstü olana, geçmişe, geleceğe ve şimdiye dair sağlam bir bilgi sahibi olmayan insanın, kendi inançlarını, ritüellerini ve geleneğini haklı çıkarma, toplumsal yapıyı güvence altına alma, özlem ve isteklerini dile getirme gibi saiklerle meydana getirdiği kurgusal bir ürün olduğunu anlarız.[103]

Kısaca mitoslar, akıl ve duyularla kavranamayanı kavramaya, gaybî olanı somutlaştırmaya yönelik bir çabanın ürünüdür.[104] Nitekim daha önce de işaret edildiği gibi insanlar, doğaüstü varlıklar ve bu varlıkların icra ettiği kutsal etkinlikler üzerine kurgulanan mitoslarla[105] bir bakıma ölümsüzlük, güç, kuvvet, üstünlük gibi kadim özlemlerini dile getirmeye çalışmışlardır. Çünkü üstün niteliklerle donanma özlemi tarih boyunca insanların düşü olagelmiş ve bu özlem mitoslardaki kahraman tiplemeleriyle sembolleştirilmiştir.[106]

Üstün insan özelliklerine sahip olma özlemi salt kadim insana mahsus değil kuşkusuz. Bilakis bu özlem çağdaş insanın da gündüz düşlerini süslemektedir. Sözgelimi, çizgi filmlerdeki kahraman tiplemeleri, aslında kadim medeniyetlerdeki mitolojik kahramanların milenyum varyantlarından başka bir şey olmasa gerektir. Ayrıca binbir çeşit kitle iletişim aracıyla hemen her gün sıradan insanların zihinlerine kazınmaya çalışılan üstün niteliklere sahip liderler ve önderler kül-

100 Ali Şeriati, *Medeniyet Tarihi*, çev. İ. Keskin, Ankara 1987, I. 114-115.
101 Şeriati, *Medeniyet Tarihi*, I. 118-119.
102 Bratton, *Yakın Doğu Mitolojisi*, s. 19.
103 Gündüz, *Mitoloji ile İnanç Arasında*, s. 29.
104 M. Bilgin Saydam, *Deli Dumrul'un Bilinci*, İstanbul 1997, s. 46-47.
105 Eliade, *Mitlerin Özellikleri*, s. 13.
106 Gündüz, *Mitoloji ile İnanç Arasında*, s. 31; Eliade, *Mitlerin Özellikleri*, s. 169 vd.

tüne dayalı kahraman mitosları da arkaik kültürlere ait kahraman tiplerinin çağdaş dünyadaki bir diğer yansımasıdır.[107] Sonuç itibariyle, Hızır'ın ismi, soyu ve biyografisiyle ilgili rivayetlerde bahsi geçen tüm insanüstü özellikler mitosların tipik özelliklerine ilişkin bu bilgiler çerçevesinde değerlendirildiğinde Hızır'ın aslında çevre kültürlerden ithal edilen çeşitli motiflerin İslâmî kalıplara uyarlanmasıyla vücut bulmuş mitolojik figür olduğu gerçeği ortaya çıkacak ve bu gerçek bilhassa klasik tasavvuf edebiyatındaki Hızır portresi incelendiğinde çok daha belirgin bir görünüm kazanacaktır.

Kıssanın İslâm İrfan Geleneğindeki İzdüşümleri

İslam ilim ve kültür tarihinde bu kıssayla en fazla ilgilenen zümre sûfiler olmuştur. Bunun temel sebeplerinden biri, kıssanın sûfiler nezdinde tasavvufun iki temel unsuru olan irşat ve ilm-i ledün teorisine Kur'ânî dayanak oluşturmasıdır. Tasavvufî telakkiye göre kıssada Allah'ın kendi katından bir ilim (ilm-i ledün) bahşettiği kul (Hızır) Hz. Musa'ya rehberlik (irşad) etmektedir. Kıssa bundan dolayı 9. yüzyıldan itibaren sufî çevrelerde özel bir ilgiye mazhar olmuş ve tasavvufun ruhuna uygun biçimde yorumlanmıştır.[108]

Hızır'ın Hâlen Hayatta Oluşu

Sünnî gelenekte Buhârî, İbrâhim el-Harbî, Ebû Hayyân el-Endelüsî, Ebû Bekr İbnü'l-Arabî, Münâvî, İbnü'l-Cevzî, İbn Teymiyye ve İbn Kayyım el-Cevziyye gibi birçok hadis ve tefsir âlimi her insan gibi Hızır'ın da çoktan Hakk'ın rahmetine kavuştuğu fikrini savunmasına rağmen[109] sûfiler onun hâlen yaşadığı ve aramızda dolaştığı hususunda ittifak etmişlerdir.[110]

107 Gündüz, *Mitoloji ile İnanç Arasında*, s. 31.

108 Süleyman Uludağ, "Hızır", *DİA*, İstanbul 1998, XVII. 409-410.

109 İbnü'l-Cevzî ve İbn Kayyım ve Ali el-Kârî gibi bazı âlimler Hızır'ın hâlen yaşadığına ilişkin rivayetlerin tümüyle uydurma olduğunu belirtmişlerdir. Bkz. İbn Kayyım el-Cevziyye, *el-Menâru'l-Münîf fi's-Sahîh ve'd-Daîf*, nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde, Beyrut 1994, s. 70. Ebü'l-Hasen Nûruddîn Ali el-Kârî, *el-Esrâru'l-Merfûa fi'l-Ehâdîsi'l-Mevzûa*, nşr. Muhammed es-Sabbâğ, Beyrut 1971, s. 443. Bu rivayetlerle ilgili bir değerlendirme için ayrıca bkz. Uysal, *Hızırla İlgili Haberler*, s. 345-355.

110 Hâzin, *Lübâbu't-Te'vîl*, III. 209; Nevevî, *Tehzîbü'l-Esmâ*, II. 176; Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, V. 268.

İsmail Hakkı Bursevî sûfîlerin bu konudaki görüşlerini şöyle özetlemiştir:

> Sûfîler Hızır'ın hâlen yaşadığında hemfikirdir. Çünkü sûfîlerin onu mukaddes mekânlarda görüp konuştuklarına, kendisinden bazı bilgiler öğrendiklerine ve ona birtakım sorular sorup cevaplar aldıklarına dair pek çok anlatı mevcuttur. Nitekim İbnü'l-Arabî, Ebû Tâlib el-Mekkî, Hakîm et-Tirmizî ve daha pek çok tasavvuf büyüğü de bu türden nakillerde bulunmuştur. Bu kadar tasavvuf büyüğünün yalan üzere birleştiğini düşünmek muhaldir. Binaenaleyh onun yaşadığı sabittir. Aksini ispat için delil gerekir. Oysa ne Kur'an'da ne sünnette ve ne de icmâda böyle bir delil mevcuttur. Kaldı ki 'Filan hükümdarın zamanında falan yerde öldü' şeklinde bir sarih beyan da yoktur. Tam tersine Beğavî'nin tefsirinde şöyle bir rivayet mevcuttur: Dört peygamber kıyamete kadar diridir. Bunlardan ikisi gökte, ikisi yerdedir. Yerdekiler İlyas ve Hızır'dır. İlyas karada Hızır denizdedir. İkisi her gece Zülkarneyn'in seddinde bir araya gelir ve orada gözcülük yapar. Yiyecekleri kereviz ve yer mantarıdır. Gökteki iki peygamber ise İsa ve İdris'tir. [Rivayete göre] Rasûlullah'ın (s.a.v.) nâşının tekfini sırasında Hızır gelmiş ve başta Ehl-i Beyt olmak üzere diğer sahâbîlere başsağlığı dilemiştir. Hızır ayrıca Hz. Ali ile de buluşmuş ve ona her namazın ardından okunması çok büyük sevap olan bir dua öğretmiştir. Hızır Rasûlullah'ı da (s.a.v.) defalarca ziyaret etmiştir. Bütün bunların dışında Deccal'in öldürüp bilahare dirilttiği kişinin de yine Hızır olduğu söylenmiştir. Hızır, İlyas'la birlikte her sene hac mevsiminde bir araya gelip birbirlerini traş ederler ve ardından, *Bismillâhi mâşâallah lâ yesûku'l-hayr illallâh* sözüyle ayrılırlar. Hz. Ali, Hızır'ın meskeninin Beyt-i Makdis'teki rahmet kapısı ile Esbât kapısı arasındaki yer olduğunu belirtmiş; Ahmed b. Hanbel ise onun her Ramazan'da Beyt-i Makdis'te oruç tuttuğunu zikretmiştir.[111]

Bursevî hadis ulemasının Hızır'ın yaşamadığı konusunda istidlalde bulunduğu, "Yüzyıl sonra bugün yaşayanlardan hiç kimse hayatta olmayacak."[112] hadisi ile, "*Biz senden önce hiçbir insana ölümsüzlük bahşetmedik*"[113] mealindeki ayete de şöyle bir yorum getirmiştir: "Bu hüküm çoğunluk için ge-

111 Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, V. 268.
112 Buhârî, "İlim" 41; Müslim, "Fezâilü's-sahâbe" 219.
113 21.Enbiya 34.

çerlidir. Dolayısıyla istisnalar bu genel hükmün dışındadır. Nitekim Selman, Ma'dikerb ve Ebû Tufeyl gibi insanlar yüzyılı aşkın bir süre yaşamışlar ve Hz. Peygamber'in bildirdiği zaman diliminde de henüz ölmemişlerdi. Ayette geçen *huld* kelimesi ebediyet (sonsuzluk) anlamındadır. Hiç şüphesiz Hızır ve diğer bütün varlıkların hayatları kıyamet ânındaki sûra üfürülüşle sona erecektir. Bazı âlimlerin, "Hz. Peygamber'den sonra nebi olmadığına göre Hızır'ın hâlen hayatta olması anlamsızdır" şeklindeki argümanlarına gelince, bu argümanın dikkate alınacak bir tarafı yoktur. Çünkü Hızır, tıpkı İsa gibi, Hz. Peygamber'den sonra değil ondan önce dünyaya gelmiştir. Ancak Allah, hikmet gereği Kur'an'ın yeryüzünden kaldırılacağı zamana kadar onu baki kılmıştır.[114]

Görüldüğü gibi sûfilerin inancına göre Hızır cismanî olarak yaşamakta ve şu an aramızda dolaşmaktadır. Ancak rivayetlerde Hızır'ın denizlerden sorumlu olduğu ifade edilmesine rağmen her nedense o genellikle karada görünmüştür. Buna karşılık karadan sorumlu İlyas ortalıkta pek gözükmemiş ve yine Hızır'ın sûfilerle yapmış olduğu görüşmeler de genellikle onların çölde aç ve susuz dolaştıkları bir zamanda gerçekleşmiştir. Bu tuhaf durum selefî âlim İbn Kayyım el-Cevziyye (751/1350) tarafından şöyle değerlendirilmiştir:

> Şayet Hızır yaşıyorsa, onun Allah için cihada hazırlanması, ordunun saflarında yer alarak kâfirlerle savaşması, ilim tahsil etmesi ve cuma günü cemaate katılması, vahşi hayvanların yaşadığı tenha mekânlarda boş boş dolaşmaktan daha faziletli bir davranış olmaz mıydı?! Tenha çöllerde vahşî hayvanlar arasında dolaşmaktan daha büyük bir ayıp olabilir mi Hızır için?![115]

Bazı sûfiler bu ayıbı fark ettiklerinden olsa gerek, Hızır'ın yaşamının ruhanî bir nitelik arzettiğini, bu yüzden onun ancak ruhanî âlemde görülebileceğini söylemişlerdir. Buna göre veliler Hızır'la ancak mükâşefe ve murâkabe yoluyla görüşüp konuşmaya muvaffak olabilirler. Ruhanî âlemde gerçekleşen

114 Bursevî, yine bu münasebetle, İbnü'l-Arabî'den naklen, Hızır'ın dünyanın sonunda Ashâb-ı Kehf'le birlikte ortaya çıkacağı ve Mehdi'nin en faziletli askeri olacağı kaydını düşmüştür. Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, V. 269.

115 İbn Kayyım, *el-Menârü'l-Münîf*, s. 76.

bu görüşme rüya hâlinde de vuku bulabilir.[116] Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'nin Abdürrezzâk el-Kâşânî, Dâvûd-i Kayserî ve Sadreddin Konevî gibi bazı takipçileri ise Hızır'ı kıyamete kadar yaşayacak bir insan olarak kabul eden inancın kesin olmadığını, onu gördüğünü söyleyen kişinin aslında kendisine ait bir vasfın yine kendi karşısında canlı olarak temessül edişine tanık olduğunu düşünmüşlerdir. Buna göre o kişinin gördüğü şey, aslında kendi ruhunun bir tezahürü veya Rûhu'l-kudüs'tür. Kısaca, kendisine ölümsüzlük bahşedilen Hızır nesnel bir varlık olmayıp onu görme ve onunla irtibat kurma hâdisesi ancak manevi-ruhanî âlemde cereyan eder.[117]

Hızır'ın yaşamının ruhanî olduğu ve âlem-i misalde bulunduğu şeklindeki görüş günümüzdeki bazı tasavvuf araştırmacılarınca da savunulmuştur. Mesela, H. Kâmil Yılmaz bu konuda şunları söylemiştir:

> Hızır, Kur'an'daki ilgili kıssada geçtiği gibi olayların iç yüzünü kavrayan özelliği sebebiyle ilm-i bâtın için de remz ve sembol sayılır. İbn Arabî'ye göre âlem-i misalde müşahede edilebilen bir yapıya sahiptir. Onun sûret-i melekiyyesi beşeriyet üzerine gâliptir. Bu yüzden gözlerden gizlidir. Hayât-ı nûrâniyye ve ruhâniyye ile diridir. Eğer sûrî hayatı söz konusu olsa kendisinin Hz. Peygamber'den önce vefat etmiş olması gerekirdi. Hızır bir bakıma Kutub görevi yapmakta, darda kalanların imdadına yetişmekte, Hakk'ın inayetiyle hayırların fethi ve şerlerin def'ine yardımcı olmaktadır.[118]

Burada özetlenen anlayış, her devirdeki büyük mürşitlerin Hızır'la özdeşleştirilmesi fikrini de üretmiş, böylece tasavvufa Hızr-ı Zaman (Dönemin Hızır'ı) kavramı girmiştir.[119] Buna göre her dönemin bir Hızır'ı vardır ve o dönemdeki en büyük mürşit Hızır'dır. Bu düşüncenin gelişimine paralel olarak bazı tasavvuf çevrelerinde Hızır artık velinin kendisinden ayrı bir varlık olarak değil kendi varlığında zuhur eden ilâhî bir tecelli şeklinde algılanır olmuştur.[120]

116 Ocak, *Hızır-İlyas Kültü*, s. 96.
117 Uludağ, "Hızır", *DİA*, XVII. 410.
118 Ebû Nasr Serrâc, *el-Luma' (İslam Tasavvufu)*, çev. H. Kamil Yılmaz, İstanbul 1996, s. 543-544.
119 Bu anlayışla ilgili değerlendirmeler için bkz. İbn Hacer, *el-İsâbe*, I. 119.
120 Ocak, *Hızır-İlyas Kültü*, s. 93-94.

Hızır'ın İnsanüstü Özellikleri

Hızır bir insan olarak sûfîlerle sohbet etmesinin yanında havada ve denizde de görülebilmektedir.[121] O, havada uçabildiği gibi suyun üstünde de yürüyebilmektedir.[122] Kimi zaman el ele tutuşmak suretiyle bazı sûfîlerin uçmasına da yardımcı olmaktadır.[123] Hızır fizyolojik yapısını değiştirme, sonsuz şekil ve kalıplarda görünebilme kabiliyetine sahip olduğu için ihtiyar, genç yahut çocuk kılığında gözükebilmekte; yine kuş, tavşan gibi farklı hayvan suretlerine de bürünebilmektedir.

Hızır aynı zamanda tabiattaki varlıkları emrine boyun eğdirebilir alabilir, onları kendi hizmetinde kullanabilir. Ölüleri diriltme gücüne de sahiptir. Göz açıp kapayıncaya kadar çok uzak mesafeleri katedebilir. Yardımına ihtiyaç duyulduğu zaman bir anda ortaya çıkar ve yapacağı işi bitirir bitirmez tekrar gözden kaybolur.[124] Hızır insanüstü özelliklere sahip olmakla birlikte kimi zaman sıradan insanlar gibi çarşı pazarda dolaşmış, cenaze törenlerine katılıp taziyelerini bildirmiş, evlenip çoluk çocuk sahibi olmuş, zemzem içip kereviz ve yer mantarı yemiş, hatta sık sık hasta olup kendisini tedavi etmiştir. Abdurrahmân Câmî'in kaydettiğine göre;

> Hızır çok kere hasta olur ve kendisini tedavi eder. Hâtemü'l-enbiya zamanından evvel Hak Subhânehû ve Teâlâ her beş yüz yılda bir kere onun ömrünü tecdid, erkânını teşdid ve takviye ederdi. Sonra her yüz yirmi yılda bir kere tecdid ve teşdid eyler. Bu zamanda olan tecdid ve teşdid, Hâtemü'n-Nebî'nin hicretinden sonra olan yedinci tecdiddir (...) Hızır ile İlyas bazı vakitlerde Kutb ile sohbet eder, ona hürmet gösterir, selam verir, hayır dualar eder ve namazda ona uyarlar. Hızır onlara akçe, elbise ve daha başka şeyler iletir; aynı şekilde İlyas'a ve arkadaşlarına da iletir. İlyas ile Hızır'ın on tane muhasibleri vardır. Bunlar Abdal'ı göremezler, ama Abdal onları gö-

121 Feridüddîn-i Attar, *Tezkiretü'l-Evliyâ*, çev. Süleyman Uludağ, İstanbul 1991, s. 143.

122 Serrâc, *Luma'*, s. 224.

123 Menkıbeye göre ismi tasrih edilmeyen bir kişi Bâyezid-i Bistâmî'ye (ö. 234/848 veya 261/874), "Ben Taberistan'da filan kişinin cenazesinde seni görmüştüm. Sen Hızır'ın elinden tutmuştun. Cenaze namazı kılınınca senin havada uçmakta olduğunu gördüler." demiş ve Bâyezid, "Doğru söylüyorsun" diye karşılık vermiştir. Attar, *Tezkiretü'l-Evliyâ*, s. 209.

124 Ocak, *Hızır-İlyas Kültü*, s. 88.

rür. Hızır'a hizmet ve mülazemet ederler. Bilhassa Hızır hasta olduğu zaman hizmetinde bulunur, onun yanı başından ayrılmazlar.[125]

Hızır sadece hasta olmakla kalmamış, bazen talihsiz kazalar da geçirmiştir. Câmî'in bu münasebetle anlattığı şu olay epeyce ilginçtir:

Gerçekte ruhaniyetiyle diri olan ve ancak âlem-i misalde müşahede edilen bu zatın tuhaf bir tesadüf eseri Medine'de birbiriyle taşlı sopalı kavga eden devecilerden birinin attığı taş kafasını yarmış ve kafasındaki yara hava alıp iltihaplanmış ve tam üç ayda iyileşmiştir.[126]

Hızır'ın Lütuf ve İnayetleri

Günümüz halk inancındaki en güzel ifadesini, "Kul sıkışmayınca Hızır yetişmez" sözünde -ki bu sözün pratik hayattaki müesses tezahürü herhalde "Hızır Acil Servis"tir- ifadesini bulan Hızır figürüne ilişkin daha başka menkıbeler de mevcuttur. Tasavvuf klasiklerinin pek çoğunda kayıtlı olan bu menkıbelerde, Hızır'ın birçok sufiye ekmek ve su vermekten ölümden kurtarmaya, hakikat yoluna irşat etmekten hırka giydirmeye kadar sayısız ihsanda bulunduğu anlatılır. Mesela, bir keresinde kendisini yetmiş bin meleğin koruduğuna dair gizemli bir ses duyan İbrahim el-Havvâs,[127] çöldeki seyahati sırasında susuzluktan düşüp bayılmak üzereyken yüzüne su serpildiğini fark eder. Gözünü açıp baktığında boz renkli bir atın üstünde güzel yüzlü bir adam görür. Hızır'dan başkası olmayan bu adam su vererek İbrâhim'i ölümden kurtarır.[128] Yine Ebû Bekr el-Hemedânî adlı bir sûfî de Hicaz çöllerinde aç-susuz dolaşırken canı sıcak bakla ve ekmek ister. Tam bu esnada uzaktan bir bedevinin, "Sıcak bakla ve ekmek var" diye seslendiğini işitir. Hemen o bedevinin yanına gider ve doyuncaya kadar yer. Bedeviye kim olduğunu sorduğunda, "Hızır" cevabını alır ama kısa bir süre sonra onu gözden kaybeder."[129]

125 Câmî, *Nefehât*, s. 90, 92.
126 Câmî, *Nefehât*, s. 93.
127 Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, Haz.: Süleyman Uludağ, İstanbul 1978, s. 502.
128 Ocak, *Hızır-İlyas Kültü*, s. 99.
129 Menkıbenin tamamı için bkz. Kuşeyrî, *Risâle*, s. 504.

Rivayete göre Babaî isyanından sonra Selçuklu askerleri tarafından ağaca asılarak idam edilmek istenen Baba İlyas'ın oğlu Ömer Paşa'yı da Hızır kurtarmıştır. Yine onun kardeşi Muhlis Paşa mancınıkla ateşe atıldığında, henüz havada iken Hızır yetişerek paşanın yanmasına engel olmuştur.[130] İlgili kaynaklarda kutbu'l-aktâb, sâhib-i zaman ve mürşid-i kâmil gibi unvanlarla anılan ve tekkesine sığınan pek çok devlet adamını idam edilmekten kurtardığı söylenen Celvetiyye tarikatının kurucusu Aziz Mahmud Hüdayî'yi (ö. 1038/1628)[131] bataklığa düşüp boğulmaktan kurtaran da yine Hızır olmuştur.[132]

Hızır'ın Mezhebi ve Dinî İlimlerle Meşguliyeti

Hızır şer'î vecibeleri yerine getirmekle mükellef kılınmamasına rağmen nedense sıradan Müslümanlar gibi Sünnî fıkıh mezheplerinden birine bağlanmayı da ihmal etmemiştir. Câmî'in kaydettiğine göre Hızır Şâfi'î mezhebine mensup olup namazlarını bu mezhebin fıkhına göre edâ etmiştir. Hatta Câmî'in yaşadığı dönemde Hızır'ın yanısıra Kutub ve arkadaşları da namazlarını yine Şâfi'î mezhebine göre kılmışlardır.[133]

İmam Rabbânî de Hızır ve İlyas'ın görüşmelerinden ve hallerinden bir nebze bilgi içeren mektubunda şunları söylemiştir:

> Allah'a hamd ve seçtiği kullarına selam olsun. Hızır aleyhisselam hakkında arkadaşların sorusu üzerinden epey zaman geçti. Bu fakihlerin gerektiği kadar onun ahvali hakkında bilgisi olmadığı için cevap vermemiştim. Bugün sabah toplantısında Hızır ve İlyas'ın ruhânîler suretinde hazır olduğunu gördüm. Hızır ruhânî bir kelam ile şöyle dedi: 'Biz ruhlar âlemindeyiz. Allah ruhlarımıza tam kudret vermiştir ki bu kudretle vücutlar suretinde teşekkül ve temessül eder, vücutlardan sâdır olan cismani duruş ve hareketler, bedenî itaat ve ibadetler ondan sâdır olur.' O anda kendisine 'Siz Şâfi'î mezhebine göre namaz kılıyorsunuz' dedim. Şöyle dedi: Biz şeriatlarla mükellef değiliz ama ev Kutbu'nun (sahibinin) görevlerinin yerine gelmesi bize bağlı olup kendisi de Şâfi'î mezhebinde

130 Ocak, *Hızır-İlyas Kültü*, s. 99-100.
131 H. Kamil Yılmaz, "Aziz Mahmud Hüdâyî", *DİA*, İstanbul 1991, IV. 339.
132 H. Kamil Yılmaz, *Aziz Mahmud Hüdâyî ve Celvetiyye Tarikatı*, İstanbul 1982, s. 179.
133 Câmî, *Nefehât*, s. 93.

olduğundan biz de arkasında İmam Şâfi'î'nin mezhebine göre namaz kılıyoruz. O anda anlaşılmıştır ki, taatlarına mükafaat terettüp etmemekte, belki onlardan ibadet ve itaat, taat ehline muvafakat ve ibadet suretine (şekline) riayet için sâdır olmaktadır. Yine anlaşılmıştır ki, velayetin kemâlâtı Şafi'î fıkhına muvafık, nübüvvetin kemâlâtı da Hanefi fıkhına muvafıktır. O halde Hoca Muhammed Parsa'nın sözlerinin hakikatı da anlaşılmış oldu ki o şöyle diyordu: Hz. İsa indikten sonra Ebû Hanife mezhebine göre amel edecektir.[134]

Hızır her ne kadar namazlarını Şâfi'î fıkhına göre kılmış olsa da şer'î konulardaki bilgisini İmam Ebû Hanife'den aldığı derslerle ikmal etmiştir. Konuyla ilgili bir ifadeye göre "Hızır her sabah namazdan sonra Ebû Hanife'nin ders halkasına geliyor ve ondan şeriat ilmini öğreniyordu. Ebû Hanife ölünce Hızır şeriat ilmi tahsilini tamamlamak maksadıyla fıkıh hocasının kabirde diriltilmesi için Allah'a dua etti. Her gün Ebû Hanife'nin kabrinin başına geliyor ve kabrinde konuşan Ebû Hanife'den şeriat ilmi tahsilini sürdürüyordu. Hızır, Ebû Hanife'den şeriat ilmi tahsilini tamamlamak için on beş sene böyle devam etti."[135]

Ne var ki Hızır kendisine mezhep imamları hakkındaki kanaati sorulduğunda, mezardayken bile ilminden istifade ettiği İmam Ebû Hanife'yi nedense hiç anmamış, sadece İmam Şâfi'î ve Ahmed b. Hanbel'i övmüştür. Bilâl Havvâs'tan nakledilen bir rivayetten öğrendiğimize göre Hızır bu konudaki kanaatini şöyle dile getirmiştir: "İsrailoğulları çölünde yürüyen bir adamla karşılaştım. İçimden, 'Galiba bu Hızır' diye bir düşünce geçer geçmez, 'Allah için kim olduğunu söyle!' diye sordum. Adam, 'Kardeşin Hızır'ım' diye karşılık verdi. Ben, 'İmam Şâfi'î hakkında ne dersin?' diye sorunca, 'O evtaddandır' diye cevap verdi. 'Ahmed b. Hanbel hakkında ne dersin?' diye sorunca, 'O da sıddîklerdendir' diye karşılık verdi."[136]

134 İmam Rabbânî, *Mektûbât*, çev. H. Hilmi Işık, İstanbul 1986 (282. mektup).

135 Bkz. Hüseyin b. Mehdî el-Guneymî, *Meâricü'l-Elbâb fî Menâhici'l-Hakk ve's-Savâb*, Birmingham 1988, s., 49. Nakleden: İbrahim Sarmış, *Teorik ve Pratik Açıdan Tasavvuf ve İslam*, İstanbul 1997, s. 90.

136 Ebû Nuaym el-İsbahânî, *Hilyetü'l-Evliyâ ve Tabakâtu'l-Asfiyâ*, Mısır trs., IX. 187; Attâr, *Tezkiretü'l-Evliyâ*, s. 168.

Hızır hadis rivayetiyle de meşgul olmuştur. A. Câmî'ye göre Hızır, Hz. Peygamber'in sohbetinde bulunmuş ve ondan çok sayıda hadis rivayet etmiştir.[137] Ebû Hafs Ömer es-Sühreverdî (ö.632/1234) ise Hızır'dan bizzat Hz. Peygamber'e ulaşan üç yüz hadis aldıklarını belirtmiştir.[138] Gazâlî'nin *İhyâ*'sındaki bir kayda göre Kürz b. Vebrâ, Hızır'dan her gece ifa edebileceği bir ibadeti kendisine öğretmesini istemiş; Hızır da ona akşam ile yatsı arasında kılacağı ve içinde birtakım tesbih ve duaların yer aldığı bir namaz tarifi vermiştir. Kürz, bu ibadeti kimden öğrendiğini sorunca Hızır; "Hz. Peygamber'e bu dua vahyedilirken yanındaydım. Dolayısıyla o kimden öğrendiyse ben de ondan öğrendim" diye karşılık vermiştir.[139]

Son olarak Hızır hakikat yoluna girmesine vesile olduğu Hakîm et-Tirmizî'den de bir kitap istemiştir. Ebû Bekr Verrâk'ın naklettiğine göre Hakîm et-Tirmizî usul ve tahkike dair eşsiz bir eser yazmış; kardeşi Hızır ondan bu eseri istemiş; ancak her Pazartesi günü görüştüğü Hızır'a bu kitabı elden vermek yerine onu suya attırmıştır. Allah da bu kitabı Hızır'a ulaştırması için suya emretmiş ve sonunda kitap adrese ulaşmıştır.[140]

Hızır'ın Müesses Tasavvufa Katkıları

Hızır sadece darda kalan sûfilerin idmanına yetişmekle kalmamış, aynı zamanda hakikati arayan birçok meşhur sûfîye irşatta bulunmak suretiyle onların seyr-i sülûklarına da vesile olmuştur. Mesela, İbrahim b. Edhem[141] ve Hakîm et-Tirmizî Hızır'ın irşadıyla tasavvuf yoluna girmişlerdir. Tasavvuf tarihinde Üveysîler diye bilinen seçkinler zümresine mensup birçok mutasavvıf da yine onun irşadıyla seyr-i sülûka ermişlerdir.[142]

137 Câmi, *Nefehât*, s. 92.
138 Uysal, *Hızır'la İlgili Rivayetler*, s. 343.
139 Ebû Hâmid el-Gazâlî, *İhyâu 'Ulûmi'd-Dîn*, Mısır trs., I. 352; İbn Hacer, *el-İsâbe*, I. 449.
140 Ebü'l-Hasen Ali b. Osman el-Hücvirî, *Keşfü'l-Mahcûb: Hakîkat Bilgisi*, Haz.: Süleyman Uludağ, İstanbul 1982, s. 245.
141 Varendok, İbrahim b. Edhem'in tasavvufa giriş menkabesinin Budha'nın hikâyesinin bir taklidi olduğunu söylemektedir. C. Van Varendok, "İbrahim b. Adham", *İA*, İstanbul 1993, V/II. 886.
142 Ocak, *Hızır-İlyas Kültü*, s. 91.

Hızır bazı mutasavvıflara da tasavvuftaki zikir ve erkânı öğretmiştir. Mesela meşhur sûfî Abdülhâlik Gucdüvânî (ö. 575/1179 veya 617/1220), yirmi yaşına kadar Hızır'ın gözetiminde yetişmiş ve bu dönemde Hızır ondan havuza dalmasını, suyun altında iken kelime-i şehadeti tekrarlamasını istemiş, böylece ona zikr-i hafînin usulünü öğretmiştir. Hâce Hızır zikrin aynı zamanda sayılarak yapılacağını da belirtmiş; bu suretle bütün Hâcegân'ın ve daha sonra Nakşibendiler'in benimsedikleri vukûf-ı adedî prensibini de ortaya koymuştur.[143]

Diğer taraftan Ahmed Yesevî'ye çocukluğundan itibaren Hızır yol göstermiş,[144] Yesevî silsilesinin virdi olan "zikr-i erre"yi Hızır öğretmiş;[145] Yesevîlikteki tarikat asası Hızır'dan intikal etmiş;[146] Celvetiyye tarikatındaki "Hızır kıyam"ı zikri de yine Hızır'ın Aziz Mahmûd Hüdâyî'ye talimatı gereği erkândan sayılmıştır.[147]

Sûfîlerin dünyasında çok özel bir yer tutan Hızır figürünün müesses tasavvufa katkılarından biri de "hırka" usulüdür. Tasavvuftaki hırka giyme geleneği aslında Hızır'ın sohbet ve manevi terbiyesini, talimatını almak anlamını taşımaktadır. Hırka giymek sadece velayet mertebesine atılan bir adım değil aynı zamanda Hızır'ın maneviyat tecrübesini yaşamaktır.[148]

Sühreverdî *Avârifu'l-Ma'ârif* adlı eserinde hırka bahsiyle ilgili olarak Hızır-Musa kıssasına şöyle bir atıfta bulunmuştur:

> Hırka giymek, şeyhinin bütün tasarruflarında müridin bâtınında doğacak şüpheleri ortadan kaldırır. Mürid için öldürücü bir zehir gibi değerlendirilen şeyhinden feyz almasına manî olan 'itiraz'ı engeller. Bâtınî yönüyle şeyhine itiraz eden bir müridin feyz alıp felaha ermesi pek nâdirdir. Müridin kendisine güç ve ağır gelen şeyhinin tasarrufları konusunda Hz. Musa ile Hızır (a.s.)'ın arasında geçen kıssayı hatırlaması gerekir. Nasıl Hızır (a.s.)'ın tasarruflarına karşı çıkan Hz. Musa perdeler kaldırıldığında meselenin mahiyetini kavrıyor ve işin

143 Hamid Algar, "Gucdüvânî", *DİA*, İstanbul 1996, XIV. 170.
144 Fuad Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Ankara 1991, s. 26.
145 Köprülü, *İlk Mutasavvıflar*, s. 105-106.
146 Ocak, *Hızır-İlyas Kültü*, s. 95.
147 Ocak, *Hızır-İlyas Kültü*, s. 95; ayrıca bkz. Yılmaz, *Aziz Mahmud Hüdâyî*, s. 222.
148 Bu konuda geniş bilgi için bkz. Ocak, *Hızır-İlyas Kültü*, s. 93-94.

> iç yüzünü anlıyorsa, müridin de şeyhinin davranışları karşısındaki tavrı öyle olmalıdır.[149]

Sühreverdî mürit-mürşit münasebetleri bahsinde de bu kıssanın mürit tarafından hatırlanması gerektiğine dikkat çektikten sonra şunları söylemiştir:

> Bilgi kıtlığından dolayı şeyhinde beğenmediği bir şey gören müridin bu gibi durumlarda şeyhinin ilim ve hikmet yönüyle bir mazeretinin bulunduğunu bilmesi ve ona teslim olması gerekir.[150]

Bu anlayış sûfî müfessirlerden Necmüddin Dâye (654/1256) ve İsmail Hakkı Bursevî tarafından da aynıyla benimsenmiş ve kıssada Hz. Musa'ya atfedilen, "*Hiçbir konuda sana itiraz etmeyeceğim*"[151] mealindeki ifadeden şöyle bir anlam çıkarılmıştır:

> Sülûk âdâbından biri de şudur: Mürit, şeyhin sözlerine, davranışlarına ve oturup kalkmasına asla itiraz etmemelidir. Velev ki aklî ve şer'î açıdan şeyhinin söz ve davranışlarında kabulü mümkün olmayan bir şey görse bile. Bu gibi durumlarda şeyhini kerih görmemeli, onun hakkında kötü düşünmemelidir. Aksine onun hakkında hep iyi düşünmeli ve şeyhinin doğru hareket ettiğine, herhangi bir görüş belirtirken müctehit sıfatıyla ictihat ettiğine inanmalı ve eğer ortada bir yanlış varsa; 'Bu yanlış, benden, yani gerek aklımın eksikliğinden gerek amelimin kifayetsizliğinden kaynaklanıyor' demelidir.[152]

Kıssadaki Hızır figürünün tasavvufî öğretiye bir diğer önemli katkısı da ilm-i ledün teorisidir. Allah'ın, "*nezdimizden (min ledünnâ) ilim bahşettiğimiz...*" mealindeki ifadesi mutasavvıflar tarafından özel bir ilim türü olarak algılanmış ve entelektüel bir çaba sarf etmeksizin doğrudan doğruya Allah'tan geldiğine inanılan bu ilim yalnızca O'nun veli kullarına tahsis edilmiştir. Ayette, "katımızdan, nezdimizden" anlamında kullanılan *min ledünnâ* tabiri bazı sûfî müfessirlerce "zatımı-

149 Ebû Hafs Şihâbuddîn Ömer Sühreverdî, *Avârifu'l-Maârif: Tasavvufun Esasları*, Haz.: H. Kamil Yılmaz-İrfan Gündüz, İstanbul 1993, s. 126.

150 Sühreverdî, *Avârif*, s. 514.

151 18.Kehf 69.

152 Abdullah b. Muhammed b. Şâhaver Necmüddîn Dâye, *Bahru'l-Hakâik*, Süleymâniye Ktp, Hâlet Efendi, nr. 18, vr. 352b; Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, V. 276.

zın ahadiyet mertebesinden"[153] şeklinde yorumlanmış ve bu yorum ekseninde müstakil bir bilgi kuramı geliştirilmiştir. Kuşeyrî'nin, ilm-i ledün teorisine ilişkin tariflerinden bir kısmı şöyledir:

> Bu, öğrenmek için herhangi bir çaba sarf edilmeksizin ilham yoluyla elde edilen bir ilimdir; Allah'ın seçkin kullarına öğrettiği bir ilimdir; Allah tarafından velilere öğretilen ve insanlar için faydalı olan bir ilimdir; faydası sahibine ait olmayan, içerdiği faydaların tümü Allah hakkından dolayı insanlara yönelik olan bir ilimdir; sahibi tarafından inkâr edilmesi mümkün olmayan bir ilimdir.[154]

Müfessir Bursevî de, "*Nezdimizden ilim bahşettiğimiz...*" ifadesinin yalnızca gaybî ilimlere ve O'nun izniyle gaybtan haber vermeye veya bâtın ilmine mahsus bir mana taşıdığı kanaatindedir. Bursevî'ye göre her ilim Allah katındandır. Ancak bunların bir kısmı insanlar vasıtasıyla öğrenilerek elde edilir. Bu tür ilimlere ledünnî ilim denmez. Ledünnî ilim herhangi bir hâricî faktör bulunmaksızın doğrudan kalbe ilkâ edilen bir ilimdir. Bu ilme zühd ve takva tecrübesinde epeyce mesafe katetmiş veliler sahip olabilir. Nitekim Hz. Peygamber, "Allah'ı özleyenlerin aldığı bir tek nefes, tüm insanların ve cinlerin ibadetinden daha hayırlıdır" buyurmuştur. Dâye, zâhirî ve bâtınî ilmin hem Musa'da hem Hızır'da mevcut olduğunu, ancak yetişme tarzından dolayı Musa'da daha çok zâhirî ilmin ağır bastığını söylemiştir ki Musa'nın, "*Sana tâbi olabilir miyim?*" sözü de buna işaret etmektedir. Çünkü insanlardan öğrenilen ilim, harf ve ses vasıtasıyla elde edilen zahirî ilimdir. Oysa bâtınî ilim harf ve ses vasıtasıyla değil zevk, keşf, ilham ve ilkâ yoluyla öğrenilir. Dahası, tüm bâtınî ilimler delil ve burhanla değil ancak zevk, içe doğma (vicdan), müşahede ve iyanla elde edilir. İşte Hızır'ın sahip olduğu ilim de -kaynak itibariyle- bu tür bir bâtınî ilimdir."[155]

Bursevî ayrıca Musa-Hızır ikilisini sahip oldukları ilim bakımından İmam Ebû Hanife ile Hasen el-Basrî ikilisine ben-

153 Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, V. 272.
154 Ebü'l-Kâsım Abdülkerîm b. Hevâzin el-Kuşeyrî, *Letâifu'l-İşârât*, nşr. İbrahim Besyûnî, Kahire 1981, II. 407-408.
155 Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, V. 275.

zetir. Buna göre Hz. Musa şeriat ilimlerinde yetkin olan Ebû Hanife'ye Hızır da hakikat ilmine vâkıf olan Hasen el-Basrî'ye benzemektedir. İmam Ebû Hanife tüm sıradan insanlar (avam) için, Hasan el-Basrî ise sadece seçkin insanlar (havâs) için bir rahmettir. Yine Ebû Hanife, Allah'ın rahman sıfatının mazharı, Hasan el-Basrî ise rahîm sıfatının mazharıdır.[156]

Buraya kadar çeşitli yönleriyle tanıtmaya çalıştığımız tasavvufî Hızır figürü başlı başına bir mitos olup bu mitosun temel esin kaynaklarından biri, muhtemelen Kitâb-ı Mukaddes'teki İlya'dır. Bu noktada Hızır'ın bizzat İlyas veya Elyesa', isminin de Belya, yani İlya olduğuna ilişkin rivayetler gerçekten manidardır. İlya ismi ise Arapça'daki "İlyas"a tekabül etmektedir. Nitekim Grekçe'de Eliyas, İbranca'da Elijah, Süryancada İliya veya İlya, Batı dillerinde Elie, Arapçada İlyas aynı kelimenin farklı telaffuzlarından ibarettir.[157] Diğer taraftan mutasavvıfların Hızır'a izafe ettikleri vasıflar kısmî farklılıklarla birlikte Yahudi ve Hıristiyan geleneklerinde İlya'ya atfedilmiştir. Zira Kitâb-ı Mukaddes'teki hikâyeye göre İlya ve Elişa sürekli olarak seyahat eden iki seçkin şahsiyettir. Gittikleri yerlerde fakirlikten bunalmış insanlara bolluk ve bereket getirip onları yokluktan kurtarırlar.[158] Kendilerine iyilik eden ve güleryüz gösteren insanların iyiliklerine, onların hastalanıp ölen çocuklarını dirilterek karşılık verirler.[159] Her ikisi de tabiî engellerden etkilenmez, bu engelleri kolayca aşarlar.[160] Kendilerine kötülük etmeye yeltenenleri semavî belalarla kahrederler.[161] Kendisine ölümsüzlük bahşedilen İlya dünyanın sonuna kadar yardıma çağrıldığı her vakit mutlaka imdada yetişir.[162]

Yahudi geleneğindeki başka bir inanışa göre İlya ateşten bir arabayla göğe yükselmeden önce yanındaki Elişa'ya hırkasını vermiş, ona nasihatta bulunmuş ve onu kendi yerine halef tayin etmiştir. Elişa, İlya'nın hırkasını alarak vazifeyi

156 Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, V. 273.
157 Ocak, *Hızır-İlyas Kültü*, s. 80.
158 I. Krallar: 17/10-16; II. Krallar: 4/1-7.
159 I. Krallar: 17/17-22; II. Krallar: 4/17-37.
160 II. Krallar: 2/8-9.
161 II. Krallar: 1/ 9-14.
162 Matta: 27/45-47, 49.

ifaya devam etmiştir. Yeryüzünde iken insanüstü özelliklere sahip olan İlya göğe yükseltildiği halde sık sık beşer suretinde yeryüzüne indiğine ve insanlar arasında görüldüğüne inanılmış ve semavî bir kılavuz hüviyetiyle kutsanmıştır. Keza İlya'nın zaman zaman bazı kişilere ilâhî hikmetleri bildirdiğine ve bu bildirimlerine kıyamete kadar devam edeceğine inanılmıştır. Ayrıca İlya tıpkı Hızır'ın çölde mutasavvıflara görünmesi gibi kimi zaman Yahudi mistiklerine görünmüş; onlara birtakım gizli hikmetleri ve sırları öğretmiştir. Yahudi mistikleri de -mutasavvıflarının iddia ettikleri gibi-, ıssız mekânlarda ve çöllerde İlya'ya rastlayıp ondan birtakım hakikatleri öğrendiklerini ileri sürmüşlerdir. Bütün bunların yanında İlya'nın da tıpkı Hızır gibi anîden ortaya çıktığı ve genellikle bedevi kılığında dolaştığı söylenmiştir.[163]

İbn Hazm'ın Hızır'ın hâlen yaşadığına ilişkin telakkinin aslında Yahudi kökenli Şiî mehdilik fikrinin bir başka varyantı olduğunu söylemesi manidardır. İbn Hazm'a göre Şia'daki mehdilik fikri Yahudilikten alınmış ve bu fikir bilahare tasavvufa intikal etmiştir. Mutasavvıfların Hızır ve İlyas'ın bugüne kadar yaşadıklarını ileri sürmeleri aslında bu düşünceye dayanmaktadır.[164]

Değerlendirme ve Sonuç

Bilge kişi (kul)-Musa kıssasında, nesneler dünyasındaki gerçeklerin salt akıl ve duyularla algılanandan ibaret olmadığı; bilakis beşerî bilginin dış dünyada olup bitenlerin sadece bir boyutunu kavramaya kifayet ettiği; ancak bu dışsal-görüngüsel (zahirî) kavrayışla gaybî alanda mahfuz bulunan ilâhî plan ve hesapların künhüne vâkıf olunamayacağı ve nihayet nesnel varlık dünyasının bize meçhul veçhesindeki hakikatlerin ancak mutlak gayba muttali olan Allah tarafından bilinebileceği gibi çok önemli röper noktaları işaretlenmiştir. Bu cümleden olarak Allah gaybî hakikatlerin bilgisine sahip oluşunu müphem –belki de muhayyel- bir bilge kişi üzerinden dile getirmiş ve bu bilgeye atfedilen fiillerin te'viliyle, yani

163 Ocak, *Hızır-İlyas Kültü*, s. 92, 93, 100.
164 İbn Hazm, *el-Fisal*, IV. 180.

akıl ve duyuların kavramaktan aciz kaldığı gerçek anlamının ortaya konmasıyla birlikte, biz insanlara varlık âleminin öteki yüzüne dair birtakım ipuçları vermiştir. Başka bir ifadeyle, Allah bu kıssada bilge kişiye izafe ettiği fiiller dolayımında, "*Her ne kadar hoşunuza gitmese de savaş size farz kılındı. [Ama bilin ki] sizin için hayırlı olduğu halde bir şeyi sevmemeniz mümkündür. Sizin için kötü olduğu halde bir şeyi sevmeniz de mümkündür. [Gerçekte sizin için neyin iyi neyin kötü olduğunu] Allah bilir, siz bilemezsiniz.*" (2.Bakara 216) mealindeki ayette anlatılmak istenen gerçeği, yani "nesneler dünyasında olup biten olayların içyüzünü idrak hususunda rasyonel ve mantıksal veriler yeterli değildir" gerçeğini tikel örneklerle somutlaştırmıştır. Bu örneklemeden yola çıkarak Kur'an kıssalarının okunuşunda, lafızların literal anlamından (zahir-mantuk) ziyade asıl mana ve mesaja (mefhum-bâtın) dikkat edilmesi gerektiğini söylemek mümkündür.

Diğer taraftan Kur'an'daki kıssaların hemen hepsinde görüldüğü üzere, vahyin nazil olduğu vasattaki ilk muhataplara iletilmek istenen mesajın ön planda tutulmasından kaynaklanan müphemlik sebebiyle birçok spekülatif yoruma mevzu teşkil eden Bilge kişi-Musa kıssasından üretilen Hızır kelimenin tam manasıyla mitolojik bir figür olup bu konuyla ilgili İslam tefsir, hadis ve bilhassa tasavvuf edebiyatındaki malumatın önemli bir kısmı Gılgamış, İskender ve Yahudî efsanelerinden tedarik edilmiş gözükmektedir. Hızır'a izafe edilen olağanüstü sıfat ve meziyetler ise insanoğlunun inkâr edilemez gerçekliğini kabullenmekte öteden beri zorluk çektiği ölümün soğuk yüzünden kaçış, sonsuzluk, üstünlük ve mutlak özgürlük gibi kadim özlemlerinin Hızır'ın mitolojik şahsiyetinde dile getirilmesine işaret ediyor olsa gerektir.

Üzeyr ve Yahudilerin "Üzeyr Allah'ın Oğludur" İddiası

Giriş

İlk nesil Müslümanlar ile Ehl-i Kitap (Yahudiler) arasındaki hemen bütün köprülerin atıldığı bir zaman diliminde (Hicrî 9. yıl) vahyedilen 9.Tevbe 30. ayette, "*Yahudiler Üzeyr Allah'ın oğludur' dediler*" mealinde bir ifade mevcuttur. Müslümanlar tarafından pek dikkat çekici bulunmayan bu ifadenin delaleti kimi oryantalistlerce polemik konusu yapılmıştır. Mesela, Montgomery Watt'a göre, "Kur'an'da Yahudilikle ilgili en temel yanlış, Yahudilerin Üzeyr'i Allah'ın oğlu olarak kabul ettikleri iddiasıdır. Eski Ahit'te 'Allah'ın oğlu' tabirinin muntazar mesih için kullanıldığı doğru olmakla birlikte, bu tabirin Üzeyr'e müteallik olduğunu gösteren hiçbir delil mevcut değildir."[1] Yine Watt'a göre Üzeyr'in Allah'ın oğlu olduğuna ilişkin inanç Mekke'de yaşayan bazı insanların Yahudiler hakkındaki yanlış telakkilerinden ibarettir. Ancak bu yanlış telakki Allah'ın amaçları açısından tashih edilecek düzeyde bir önemi haiz olmadığı için mevcut şekliyle Kur'an'a yansıtılmıştır.[2]

Bu konuda Watt'dan daha mutedil bir yaklaşım sergileyen J. Van Seters ise Kur'an'ın Yahudilere atfettiği iddianın tarihsel kökeninin muğlâk-müphem olduğunu, ayrıca günümüze kadar ulaşan Yahudi kaynaklarında bu tür bir iddiaya rastlanmadığını belirtmiştir.[3] Bilebildiğimiz kadarıyla İslam dün-

1 W. Montgomery Watt, *Muhammad's Mecca: History in the Qur'ân*, Edinburgh 1988, s. 45.

2 Watt, *Muhammad's Mecca*, s. 2.

3 John Van Seters, "Ezra", *The Encyclopedia of Religion (ER)*, ed. Mircea Eliade, New York-London 1987, V. 242. Konunun polemik boyutuyla ilgili muhtelif mülahazalar için ayrıca bkz. Hava Lazarus-Yafeh, "Ezra-'Uzayr: The Metamorphosis of a Polemical Motif", [*Interwined Worlds: Medieval Islam and Bible Criticism* içinde], New Jersey trs., s. 51-56; Montgomery Watt, *Muhammad at Madina*, Oxford 1956, s. 319-320.

yasında oryantalistlerin bu iddiaları etraflı şekilde ele alınıp değerlendirilmiş değildir. Ne var ki oryantalistler tarafından ortaya atılan ve pek çoğu hâlen ortaya atıldığı gibi duran bu ve benzeri iddialar karşısında müstağni bir tavır takınmak çok fazla bir anlam ifade etmemektedir. İşte bu düşünceden hareketle kaleme alınan ve temelde Yahudilerin "Üzeyr Allah'ın oğludur" iddiasının anlam alanını belirlemeyi amaçlayan bu yazıda konuyla ilgili oryantalistik iddialara da tatminkâr bir cevap bulunacağı umulmaktadır.

Üzeyr Kelimesinin Etimolojik Tahlili

Üzeyr kelimesinin etimolojisi oldukça belirsizdir. Bu yüzden kelimenin kökeni hakkında pek çoğu varsayıma dayanan çeşitli görüşler ileri sürülmüştür. Finkel'in tezine göre 'Üzeyr' kelimesi *'azîz* kelimesinin yanlış okunuşundan ortaya çıkmış bir isimdir. Başka bir teze göre Üzeyr ile Oziris (Osiris) kelimesi arasında bir iştikak ilişkisi mevcuttur.[4] Zerkânî bu ilişkinin tarihsel arka planını şöyle kurgulamıştır:

> İsrailoğulları Mısır'a gidip eski Mısırlılarla dinsel ve kültürel platformda karışıp kaynaşıncaya değin Üzeyr isminden haberdar değillerdi. Aslında bu isim Batılılar'ın *Oziris* ya da eski Mısırlılar'ın *Üzer* şeklinde telaffuz ettikleri kelimeye karşılık gelmektedir. Eski Mısırlılar tevhid inancını terk edip güneşe tapmaya başladıkları dönemden itibaren *Üzer* veya *Oziris*'in Allah'ın oğlu olduğuna inanıyorlardı. İsrailoğulları da Mısır'da bulundukları zaman zarfında bu inancı benimsediler. Böylece *Oziris-Üzer-'Üzeyr* ismi onların dinî geleneklerinde de kutsal bir isim haline geldi.[5]

Kur'an'daki yabancı kelimeler üzerine yaptığı çalışmasıyla tanınan Arthur Jeffery, 'Üzeyr ile Oziris arasında özdeşlik kuran bu tezi saçma olarak nitelendirmiş; ayrıca 'Üzeyr'in *'azîz* kelimesinin yanlış telaffuzundan ortaya çıkmış bir isim olduğuna ilişkin ilk tezin doğruluk değerinin de çok zayıf olduğunu belirtmiştir.[6] Eski Mısır'daki Oziris kültüne ilişkin bilgi-

4 Arthur Jeffery, *The Foreign Vocabulary of the Qur'ân*, Cairo 1937, s. 214.
5 Muhammed Abdülazîm ez-Zerkânî, *Menâhilü'l-İrfân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*, Kahire trs., II. 279.
6 Jeffery, *The Foreign Vocabulary*, s. 214.

ler dikkate alındığında[7] Zerkânî'nin 'Üzeyr ile Oziris arasında kurduğu bu özdeşliğin son derece zorlama olduğunu, dolayısıyla Jeffery'in bu konuda doğru bir tespitte bulunduğunu kabul etmek gerekir.

Genel kabule göre İslâm kaynaklarındaki Üzeyr ile Yahudi geleneğindeki Ezra -Latince'de Esdras- gerçekte aynı kişiye delalet etmektedir. Ancak Régis Blachère ve Paul Casanova gibi bazı oryantalistler bu özdeşliğe pek sıcak bakmamışlardır. Onların tezine göre Üzeyr *Azâzel* kelimesiyle irtibatlıdır. Zira Tanah'ın Tekvin bölümünde (Tekvin: 6/2) geçen 'Allah oğulları' tabiri hahamların eserlerinde *azazel*, *azael* veya *uzael* şeklinde tesmiye edilmiştir. Buna göre "Tanrı'nın oğlu" anlamına gelen ve Arapça'ya Üzeyr olarak geçen *Azâzel* kelimesindeki tahavvül *uzael - uzaer - uzayr* şeklinde gerçekleşmiş olabilir.[8]

Esasen bu varsayımdaki isabet ihtimali de oldukça zayıftır. Zira konuyla ilgili bilgi veren en eski kaynak olma vasfını taşıyan Enoch kitabındaki bir rivayette, İbranca'da "Allah'ın kuvvetlendirdiği" anlamına gelen *Azazel*, insan türünden olan kızların güzelliğine kapılarak Hermon dağı üzerinde yere inen iki yüz meleğin reisleri arasında gösterilmiş ve ismi *azael-azazel* şeklinde zikredilmiştir.[9]

7 Kadim Mısır kültüründeki yerel tanrılardan biri olan ve kollarını göğsü üzerine kavuşturmuş bir mumya ile sembolize edilen Osiris yeraltı bereketinin kişileştirilmiş simgesi ve ölülerin efendisi olmanın yanında bitkilere can vermekten Nil nehrinin taşkınlarını düzenlemeye kadar dünyadaki doğal yaşamla ilgili bütün oluşları yeraltından sevk ve idare eden tinsel ve tanrısal bir güç olarak algılanmıştır. Bkz. Leonard H. Lesko, "Osiris", *The Encyclopedia of Religion (ER)*, ed. Mircea Eliade, New York 1987, XI. 132-133; Azra Erhat, *Mitoloji Sözlüğü*, İstanbul 1997, s. 231-232.

8 Régis Blachère, *Le Koran: Traduction nouvelle*, Paris 1950, III. 1083. Nakleden: Suat Yıldırım, *Kur'an'da Ulûhiyyet*, İstanbul 1987, s. 358. P. Casanova Ezra kelimesi ile İdris kelimesi arasında da iştikak ilişkisi kurmuştur. Buna göre İdris kelimesinin aslı Ezra'dır. Grekçe'ye Esdras olarak geçen bu kelime bilahare İdris'e dönüşmüştür. Bkz. Paul Casanova, "Idris et Ouzair", *Journal Asiatique* CCV (1924), s. 358.

9 Bu mitik anlatı Tanah'ın Tekvin bölümünün altıncı bâbında geçen Allah'ın oğulları anlatısıyla ilintilidir. İslâmî gelenekteki Hârut-Mârut efsanesiyle de az çok ilişkisi bulunan bu anlatıya göre insan türünden olan kızlar ile birleşmelerinden peyda olan devlerin (Nefilim) yeryüzüne saçtıkları kötülükler yüzünden tufan suları dünyayı kaplamadan önce Allah bu melekleri cezalandırmış; bu arada Azâzil'in ellerini ve ayaklarını

Emil G. Hirsch'in, "Ezra, İbranca 'Allah yardım eder/etsin' (*God helps*) anlamına gelen *azaryahu* ifadesinin kısaltılmış formudur" şeklindeki tezi[10] bu konuda serdedilen görüşlerin en makulü ve doğruya en yakın olanı gibi gözükmektedir. Bu bağlamda Üzeyr'i Arapça kökenli kabul eden Mekkî b. Ebî Tâlib'in (ö. 437/1045) bu kelimenin 48.Fetih 9. ayette geçen *tu'azzirûh* cümlesinde "yardım etmek, destek olmak" anlamında kullanılan *'a-z-r* kökünden türetildiği konusunda bütün dilcilerin ittifak ettiklerini belirtmesi oldukça dikkat çekicidir.[11] Çünkü İbranca *azaryahu* ifadesi ile Arapça *azzera* fiili temelde aynı anlamı taşımaktadır. İbranca ile Arapça'nın Sami diller ailesi içinde yer alması hasebiyle söz konusu anlam yakınlığını gayet doğal addetmek gerekir.

Mekkî b. Ebî Tâlib'in Üzeyr kelimesinin Arapça kökenli olduğu konusunda bütün dilcilerin ittifak ettikleri yolundaki görüşüne gelince, bu görüş isabetli olmasa gerektir. Çünkü klasik dönem Arap filologların hemen hepsi Üzeyr'in muarreb bir kelime olduğunu söylemişlerdir. Mesela İbn Dureyd (ö. 321/933) Üzeyr'i Arapça'ya uygun bir İbranca isim olarak kabul etmiştir.[12] Cevherî'ye (ö. 401/1009'dan sonra) göre ise kelime her ne kadar yabancı kökenli olsa da, tıpkı Nuh ve Lût kelimeleri gibi, telaffuzu kolay olduğu (*hiffet*) için munsariftir. Ayrıca kelimenin ism-i tasgir kalıbında oluşu munsarif olmasını gerektirmektedir.[13] Diğer taraftan Reşid Rıza kelimenin Arapça'da ism-i tasgir kalıbında kullanılmasını şöyle izah etmiştir:

> büyük meleklerden Rafael'e bağlatarak Dudael'deki bir çukura attırmıştır (Bkz. Vajda, "Azāzīl", *The Encyclopaedia of Islam*, I. 811). İslâmî literatürde İblis'in asıl adı olarak zikredilen *Azâzîl*, Yahudi ve Hıristiyan kaynaklarında *azazel*, *azael* ve *hazazel* şeklinde geçer. Kur'an'da ve Wensinck'in tasnifini yaptığı hadis kitâbiyâtında bu kelimeye rastlanmaz. Bununla birlikte, Hallâc-ı Mansûr (ö. 309/922) -muhtemelen erken dönem İsmâilî müelliflerin Âdem-İblis kıssasına ilişkin bâtınî yorumlarından mülhem olarak- Azâzil'i "hem göklerde hem yerde dâî idi; gökte meleklere dâîlik yapmaktaydı" şeklinde tavsif etmiştir. Tuğ, "Azâzîl", *DİA*, IV. 311-312.

10 Emil G. Hirsch, "Ezra The Scribe", *The Jewish Encyclopedia (JE)*, ed. Isidore Singer, New York-London 1903, V. 321.

11 İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, III. 423.

12 Ebû Bekr Muhammed b. Hasen İbn Dureyd, *Cemheretü'l-Luğa*, Bağdat 1345, II. 321.

13 İsmâîl b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sıhâh*, nşr. A. Abdülgafûr Attâr, Beyrut 1979, II. 744.

Arap Yahudiler Üzeyr'e yönelik sevgilerinden dolayı Ezra kelimesini Arapça ism-i tasgir kalıbına soktular; Müslümanlar da bu ismi kendi dillerine aktardılar.[14]

Üzeyr'in Nesebi ve Biyografisi

Üzeyr (Ezra) Yahudi geleneğinde müstesna bir yere sahip olmasına rağmen hayatıyla ilgili bilgiler yetersizdir. Bu yüzden konuyla ilgili dağınık bilgi parçacıklarından anlamlı bir bütün oluşturmak çok zor gözükmekte ve bu zorluk Üzeyr'in tarihsel kimliğini açıkça resmedecek bir biyografi inşasını da neredeyse imkânsız kılmaktadır.

Üzeyr ile ilgili tarihsel bilgilerin en temel iki kaynağı, Tanah'ta yer alan Ezra (Bab: 7-10) ve Nehemya (Bab: 8-10) kitaplarıdır. Bu iki kitap Tanah'ta Pentateuch (Tevrat?) ve Nevîim'den sonraki üçüncü koleksiyonu oluşturan Ketuvîm grubunda yer alır. Yahudilerin tasnifinde Ketuvîm grubunda yer alan Ezra ve Nehemya başlangıçta tek kitap iken sonradan ayrılmıştır. İbranca Tanah metninde tek kitap halinde olan bu iki kitapta, Bâbil sürgünündeki İsrailoğulları'nın Kudüs'e geri dönüşü, Ezra'nın Tevrat'ı halka okuyuşu, Mabed'in yeniden inşası ve vali Nehemya'nın faaliyetleri gibi bahisler yer alır. Genel olarak Ezra ve Nehemya ile Birinci ve İkinci Tarihler'in Babil sürgününden sonra İ.Ö. 350-300 yılları arasında yaşadığı sanılan ve 'Tarihçi' diye anılan bir tek yazar tarafından kaleme alındığı düşünülmektedir. Ezra ve Nehemya kitapları ile Tarihler arasındaki dil, üslup ve içerik birliği, bu dört kitabın aynı yazarın kaleminden çıkmış olması ihtimalini teyit etmektedir. II. Tarihler'in son pasajının Ezra kitabının hemen

14 Reşid Rıza, *Tefsîru'l-Menâr*, X. 283. Kur'an'da sadece 9.Tevbe 30. ayette geçen Üzeyr kelimesi iştikakla ilgili görüş ayrılıklarına bağlı olarak farklı okumalara da konu olmuştur. Âsım (ö. 127/744), Kisâî (ö. 189/804) ve Ya'kûb (ö. 205/820) kelimeyi tenvinli, İbn Kesîr (ö. 120/737), Nâfiî (ö. 169/785), Ebû Amr (ö. 154/770), İbn Âmir (ö. 118/736) ve Hamza (ö. 188/803) tenvinsiz olarak *'üzeyru* şeklinde okumuşlardır. İlk okuyuşa göre kelime ister Arapça ister yabancı kökenli olsun, munsariftir. Taberî'ye göre kelimenin tenvinli okunması daha isabetlidir. Tek hecede iki sakin (ünsüz) harfin bir araya gelmesinden kaynaklanan telaffuz zorluğundan ötürü istihfaf (telaffuzda kolaylık) maksadıyla tenvinin düşürülmesi caiz olmakla birlikte nahivciler arasında bu kelimenin tenvinli okunmasının daha güzel olduğu noktasında ihtilaf yoktur. Bkz. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, X. 112; Zeccâc, *Ma'âni'l-Kur'ân*, II. 442.

başında tekrar edilmiş olması bu ihtimali daha da güçlendirmektedir.

Ezra ve Nehemya kitaplarının dışında Üzeyr'in faaliyetleri hakkında bilgi veren iki temel kaynak daha vardır. Bunlardan ilki, içerik itibariyle İsrailoğulları'nın İ.Ö. 621-444 yılları arasındaki tarihini özet olarak aktaran ve "Esdras'ın Birinci Kitabı" olarak adlandırılan apokrif metindir. İkinci kaynak ise apokaliptik yapısından ötürü diğer on dört apokrif metinden ayrılan ve literatürde "Ezra'nın Dördüncü Kitabı" veya "Ezra'nın Vahyi" olarak da bilinen Esdras'ın İkinci Kitabı'dır. Bu kitabın Kâhin Salathiel'e (Ezra?) gelen yedi vahyi kapsayan ana bölümlerinin (Bab: 3-14) İ.S. 100. yılda adı bilinmeyen bir Yahudi tarafından Aramca olarak yazıldığı tahmin edilmektedir.[15]

Ezra kitabı ile I. ve II. Esdras'ta yer alan bir pasajda Üzeyr'in şeceresi, "Başkâhin Harun, Eleazar, Finehas, Abişua, Bukki, Uzzi, Zerahya, Merayot, Azarya, Amarya, Ahitub, Tsadok (Zadok), Şallum, Hilkiya, Azarya, Seraya, Ezra" şeklinde verilmiştir.[16] Bu şecerede Üzeyr'in babası olarak gösterilen Seraya II. Krallar'da başkâhin sıfatıyla anılmıştır. Yine aynı kitapta yer alan kayıtlara göre Seraya bir grup Yahudi ile birlikte Babil ordusunun başkomutanı Nebuzaradan tarafından Babil kralına götürülmüş, kral onu ve beraberindeki Yahudileri Hamat diyarında öldürmüştür.[17]

Simon Kohen, I. ve II. Esdras'taki bazı ifadelerden hareketle Üzeyr'in bir rahip-kâhin ailesine mensup olduğunu ve bu ailenin atasının Hz. Süleyman tarafından en yüksek dinî makama atanan Zadok isimli bir şahsa dayandığını belirtmiştir.[18] Bu zat, yukarıda aktarmış olduğumuz soy kütüğünde Üzeyr'in beşinci batından dedesi konumunda gözüken Tsadok olmalıdır.

Üzeyr'in yaşadığı zaman diliminin genel olarak İ.Ö. 5-4. yüzyıllara rastladığı kabul edilir ve bu genel kabul Ezra ki-

15 Seters, "Ezra", *ER*, V. 243.
16 Ezra: 7/1-5. Ayrıca bkz. I. Esdras: 8/1-3; II. Esdras: 1/1-3 [*The Apocrypha of The Old Testament* içinde], ed. Bruce M. Metzger, New York 1965.
17 II. Krallar: 25/18-21.
18 Simon Cohen, "Ezra", *The Universal Jewish Encyclopedia (UJE)*, ed. Isaac Landman, New York 1948, I. 226.

tabının yedinci babında yer alan tarihsel kayıtlara dayandırılır. Kronolojik açıdan epeyce muğlak olan bu kayıtlara göre Üzeyr yaşadığı dönemde Babil ve çevresine hakim olan Ahemenid (*Hahameniş-Akamenid*) hanedanına mensup Artaxerxes'in (Eski Farsça'da "uzun el" anlamına gelen *Artahşaşta*; Yunanca'da *Makrokheir*; Latince'de *Logmanius*) krallığının yedinci yılında Kudüs'e gelmiştir. Ancak burada sözü edilen kralın I. Artaxerxes mi yoksa II. Artaxerxes mi olduğu tasrih edilmemiştir. İlk kez İ.Ö. 444-433 yılları arasında, ardından da süresi belirsiz ikinci bir dönem boyunca Yahuda valiliği yapan Nehemya'dan önce Ezra'dan (Üzeyr) söz edildiği için, onun Kudüs'e geliş tarihinin I. Artaxerxes'in hükümdarlığının (İ.Ö. 465-424) yedinci yılına (İ.Ö. 458) tekabül ettiği düşünülmüştür.[19] Fakat her iki kitabın metnindeki bazı tarihsel kaymalar Üzeyr'in faaliyetlerinin kronolojik tertibinde kesin cevapları bulunamayan bazı sorulara yol açmıştır.

Çağdaş bazı araştırmacılar Tanah'taki tarihlendirmenin kronolojik olmadığı savından hareketle Üzeyr'in Nehemya'dan sonra kral II. Artaxerxes döneminin (İ.Ö. 404-358) yedinci yılında (İ.Ö. 397) Kudüs'e geldiğini ileri sürmüşlerdir.[20] Bazı araştırmacılar ise Üzeyr ile Nehemya'nın aynı dönemde yaşadığı varsayımıyla "yedinci yıl" kaydını bir yazım hatası saymış ve Üzeyr'in Nehemya'nın ikinci valilik döneminde Kudüs'e gelmiş olma ihtimali üzerinde durmuşlardır.[21] Ancak bütün bu görüşler Üzeyr'in biyografisine ilişkin belirsizlikleri gidermemiştir. Bununla birlikte, II. Esdras'ta bizzat Üzeyr'in dilinden aktarılan bir ifadede, isminin 'Salathiel' olduğu, ancak Ezra diye de anıldığına işaretle kendisinin Kudüs'ün tahribinden 30 yıl sonra Babil'de ikamet ettiği belirtilmiştir.[22]

19 Bkz. George W.E. Nickelsburg, *Jewish Literature Between The Bible and The Misnah*, London 1981, s. 15.

20 Bkz. D.C. Somerwell, *A Short History of Our Religion: From Moses to The Present Day*, London 1932, s. 51-53.

21 Robert North, "The Chronicler: 1-2 Chronicles, Ezra, Nehemiah", [*The New Jerome Biblical Commentary* içinde], ed. Raymond E. Brown ve dğr., Cassel 1998, s. 384, 389-390; Seters, "Ezra", *ER*, V. 243; David S. Margoliouth, "Ezra The Scribe", *The Jewish Encyclopedia (JE)*, ed. Isidore Singer, New York-London 1903, V. 323.

22 II. Esdras: 3/1. Salathiel, Ezra kitabında ikinci mabedin kurucusu Zerubbael'in babası olarak gösterilmiştir. Bkz. Ezra: 3/2.

Kudüs, İ.Ö. 605-562 yılları arasında hüküm süren Keldânî hanedanına (Yeni Babil Krallığı, İ.Ö. 629-539) mensup Buhtunnasr (II. Nabukadnezzar) tarafından İ.Ö. 586'da tahrip edilmiştir. Buna göre Üzeyr'in dilinden verilen tarih İ.Ö. 556 senesine tekabül etmektedir.[23] Bu bilgi esas alındığı takdirde Üzeyr'in Babil'de doğduğunu veya en azından gençlik yıllarını orada geçirdiğini söylemek mümkündür.[24]

Buhtunnasr'ın İ.Ö. 562'de ölmesinin ardından zayıflama dönemine giren Yeni Babil krallığı İ.Ö. 539'da Perslilerle yapılan savaştaki yenilgiyle birlikte ortadan kalkmıştır. Babil krallığını tarih sahnesinden silen Pers kralı Cyrus, Yahudilerin tekrar Kudüs'e dönmelerine ve Süleyman Mabedi'ni yeniden inşa etmelerine izin vermiştir. Kral Cyrus'un hükümdarlığının ilk yılında deklare ettiği izin fermanıyla birlikte Kudüs'e dönen 42.360 kişilik ilk kafilede[25] Üzeyr yer almamıştır. Onun bu kafilede yer almaması, hocası Baruch ben Neriah'la -bu zat daha ziyade Peygamber Yeremya'nın sadık arkadaşı ve yardımcısı olarak tanınmıştır-[26] birlikte yaptığı çalışmaları Kudüs'e dönüp Mabed'i yeniden inşa etmekten daha önemli görmüş olmasıyla açıklanmıştır. Üzeyr'in Babil'deki çalışmalarının Tevrat'ın yazımı ve Hz. Musa'nın şeriatını düzenlemeyle ilgili olduğu varsayılabilir. Bu noktada, onun Kudüs'e dönüşte İsrailoğulları'na okuduğu Tevrat'ı Babil'den getirdiğine ilişkin bilgiler dikkate alındığında söz konusu çalışmaların mahiyeti hakkında daha net bir fikir edinilebilir.[27]

Ezra kitabındaki kayda göre Üzeyr, muhtemelen II. Artaxer-xes'in yedinci yılında (İ.Ö. 397), birinci ayın birinci günü (1 Nisan) 1700-1800 kişilik bir Yahudi topluluğuyla birlikte Babil'den yola çıkar. Üzeyr'in bu yolculuğu dört ay sürer ve aynı yılın beşinci ayının birinci günü (1 Ağustos) Kudüs'e ulaşır.[28] Kudüs'e dönüş yolculuğuna çıkarken kralın

23 Kudüs'ün tahribi hakkında bkz. II. Krallar: 25/8-17.
24 Cohen, "Ezra", *UJE*, I. 226.
25 Cyrus'un izin fermanı ve Kudüs'e dönen kafile hakkında bkz. Ezra: 1/11; 2/1-70.
26 Yeremya kitabında isminden sıkça söz edilen Baruch'un biyografisi için bkz. J. T. Marshall, "Baruch", *A Dictionary of the Bible*, ed. James Hastings, T & T. Clark, New York 1903, I. 249.
27 Hirsch, "Ezra The Scribe" *JE*, V. 322.
28 Ezra, 7/8-9. Yolculuğun ayrıntısı için bkz. Ezra: 8/1-32.

maddi ve manevi desteğini almış olması Üzeyr'in Babil'de ikamet ettiği süre zarfında kralın sarayında önemli bir mevkide bulunduğunu düşündürmektedir. Kralın Üzeyr'e verdiği destek mektubunun (ferman) metni Ezra 7/11-12'de kayıtlıdır. Otantikliği tartışılmakla birlikte çoğunluk tarafından mevsuk kabul edilen bu ferman,[29] başıbozukluğa tepki gösteren ve Musa şeriatındaki temel ilkeler üzerine kurulu düzenin ihyasını isteyen muhafazakâr Babilli Yahudilerin temsilcisi konumundaki Üzeyr'in Pers devletinin resmi görevlisi olduğunun da açık bir belgesi gibidir. Üzeyr'in, o dönemdeki siyasi otorite tarafından desteklenmesi, hatta ırmağın öte yakasındaki, yani Fırat ırmağının batısındaki Yahudi satraplığı üzerinde kralı temsil yetkisinin ona verilmesi ilk bakışta yadsınabilir. Ancak Perslerin yerel dinlere karşı bu hoşgörülü tutumları, hâkimiyet bölgelerinde ortaya çıkması muhtemel ayaklanmaların ve iç karışıklıkların önünü almaya yönelik bir siyasî amaçla irtibatlandırıldığında Üzeyr'in dinî-ruhanî önder sıfatının yanında birtakım resmî-idârî yetkilerle donatılmasını doğal ve makul karşılamak gerekir. Kaldı ki Üzeyr'in kral tarafından Yahuda'ya gitmekle görevlendirildiği zaman dilimi, Pers ve Mısır ilişkilerinin oldukça gergin olduğu bir döneme rastlamaktadır. Zira "o dönemde Pers kralı, Mısır ile Pers devleti arasındaki tampon bölgede bulunan Yahuda'da halkın kendisine sadık kalmasını istiyordu. Nitekim Aşağı Mısır'daki Elefantin mevkiinde bulunan bir Yahudi garnizonu, bunalım boyunca Pers devletine sadık kalmıştı. Bu sadakati idame ettirmenin bir yolu da Babil ve Kudüs'te bulunan Yahudileri imparatorlukça tanınan Tora yasası ile bağlamaktı. Bu vazifeyi ifaya memur kılınan kişi ise Üzeyr idi."[30]

Üzeyr Kudüs'e geldikten sonra bir dizi dinî düzenleme ve reform yapmıştır. Ancak Ezra ve Nehemya kitaplarında onun bu faaliyetlerinden sonraki hayatına ışık tutan hiçbir bilgi yoktur. Bu müphemlik Üzeyr'in Kudüs'e gelişinden sonra çok fazla yaşamadığını ima etmektedir.[31] Üzeyr'in ne zaman ve nerede öldüğü tam olarak bilinmemekle birlikte bu konuda var-

29 Cohen, "Ezra", *UJE*, I. 226.
30 Yusuf Besalel, *Yahudi Tarihi*, İstanbul 2000, s. 53.
31 Cohen, "Ezra", *UJE*, I. 226.

sayıma dayalı bazı görüşler ileri sürülmüştür. Bu bağlamda A. Subhi Furat, Üzeyr'in -Kudüs'e II. Artaxerxes döneminde geldiği varsayımına dayanarak- İ.Ö. 370-360 yılları arasında ölmüş olabileceğini belirtmiştir.[32] Üzeyr'in nerede vefat ettiği meselesine gelince, Yahudi tarihçi Josephus, onun Kudüs'te öldüğünü ve orada defnedildiğini söylemiş, konuyla ilgili bir başka rivayette ise Üzeyr'in Babil'e geri döndüğü ve 120 yaşında iken orada vefat ettiği bilgisine yer verilmiştir.[33]

Buraya kadar aktardığımız bilgilerden de anlaşılacağı gibi Kur'an'da sözü edilen Üzeyr, Yahudi tarihinin en önemli figürlerinden biri olan Ezra'dır. Nitekim klasik tefsirlerdeki rivayet ağırlıklı yorumlar da bu yöndedir. Ancak çağdaş bazı araştırmacılara göre Kur'an'da sözü edilen Üzeyr, Ezra değil Enoh'tur. Buna göre Tevbe suresindeki "Üzeyr" kelimesi, "Mesih" kelimesi gibi bir unvan olup özel şahıs adı değildir. Muhtemelen bu unvan Merkabah metinlerinden III. Enoh'ta sayılan yetmiş unvanından biri olan İbranca "Azaryahu" (veya Aramca "Adaryahu") kelimesinin Araplaşmış şeklidir. Hicaz Yahudileri "Tanrı'nın yardımcısı" anlamında Enoh'un bu unvanını kullanmış ve Enoh'u Hıristiyanların Hz. İsa'yı niteledikleri gibi Tanrı'nın oğlu olarak nitelemişlerdir.[34]

Üzeyr'in Dinî Statüsü ve Faaliyetleri

Üzeyr'in Yahudi tarihinde ön plana çıkışı Babil sürgünü sonrası (*postexilic*) döneme rastlar. Onun bu dönemde gerçekleştirdiği en önemli dinî faaliyet Tevrat'ı yeniden yazmasıdır. Ezra ve Nehemya kitaplarında, Musa'nın şeriatı konusunda "zeyrek bir yazıcı" olarak nitelenmesinin yanında "din bilgini" anlamında "kâhin" (*priest*) diye de anılmıştır.[35] Haggadacı gelenekte ise Üzeyr'e çok büyük bir saygınlık atfedilmiş ve onun sıradan bir rahip-kâhin değil çok büyük bir dinî lider olduğu kabul edilmiştir.[36]

32 Ahmed Subhi Furat, "Üzeyr", *İA*, İstanbul 1993, XIII. 88.
33 Hirsch, "Ezra The Scribe" *JE*, V. 322.
34 Baki Adam, "Yahudilik", *Yaşayan Dünya Dinleri*, ed. Şinasi Gündüz, Ankara 2007, 220.
35 Bkz. Ezra: 7/6, 11; 10/10; Nehemya, 8/9; 12/36.
36 Seters, "Ezra", *ER*, V. 242.

Üzeyr bir peygamber olmamakla birlikte Yahudilerce peygamber-üstü konuma sahip mümtaz bir şahsiyet olarak telakki edilmiştir. Üzeyr'i Hz. Musa ile mukayese eden Rabbiler onun da Musa gibi Tevrat'ı almaya layık olduğunu iddia etmişler ve bu iddialarını "Eğer Musa dünyaya daha önce gelmemiş olsaydı Tevrat Üzeyr'e vahyedilirdi"[37] sözüyle klişeleştirmişlerdir. Yahudilerin Üzeyr'e bu denli önem atfetmelerinin nedeni, Kudüs'ün ve Mabed'in tahribinden sonra kaybolan Tevrat'ın yeniden onun tarafından ortaya konması, böylece Yahudiliğin asıl mimarı unvanına hak kazanmasıdır. Rabbinik literatürde Yahudiliğin milli tarihinde bahar dönemini sembolize eden Üzeyr, Tanah'ın ahlâkî ve tasavvufî yorumunu içeren Midraş Haggadah'taki, "Yeryüzünde çiçekler açar" ifadesinde geçen "çiçekler" kelimesiyle sembolleştirilmiştir.[38] Üzeyr Yahudi efsanesinde çok daha farklı bir kimliğe büründürülmüştür. Bu efsaneye göre Üzeyr gökte yaşayan insanlardan biridir. O, beşerî tabiatından sıyrılıp Tanrı oğullarının (Bene Elohim) önderi olan Metatron'a (Başmelek) dönüşmüştür.[39]

Hıristiyanlar ve Müslümanların Üzeyr'in dinî kimliğine ilişkin düşüncelerine gelince, erken dönem Hıristiyan yazarlar Üzeyr'i vahye mazhar olan ve bu mazhariyetle Kudüs'ün tahribi sırasında kaybolan kutsal metinleri tekrar ortaya koyan bir peygamber olarak kabul etmişlerdir.[40] Klasik dönem İslam âlimlerinden bir kısmı Hıristiyanların bu telakkilerine iştirak etmiş, diğer bir kısmı ise onun bilge ve salih bir kul olduğunu söylemiştir. Mesela, Suyûtî (ö. 911/1505), Hâkim en-Nîsâbûrî'nin (ö. 405/1014) naklettiği bir rivayete istinaden 'Üzeyr'in salih bir kul olduğunu kaydetmiş; Kirmânî (ö. 500/1106) ise onun peygamber olduğunu söylemiştir. Ancak Suyûtî, *el-İtkan*'da Üzeyr ismini, "Kur'an'da Nebiler ve Rasüller Dışındaki Özel İsimler" başlığı altında zikretmek suretiyle

37 Francine Kaufmann-Josy Eisenberg, "Yahudi Kaynaklarına Göre Yahudilik", *Din Fenomeni*, derleyen ve çev. Mehmet Aydın, Konya 1995, s. 99; Baki Adam, *Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat*, İstanbul 2001, s. 114-115.

38 Hirsch, "Ezra The Scribe" *JE*, V. 322.

39 G. D. Newby, *The Making of the Last Prophet: A Reconstruction of the Earliest Biography of Muhammad*, Columbia 1989, s. 189.

40 Seters, "Ezra", *ER*, V. 244.

onun bir peygamber olmadığı fikrini benimsemiştir.[41] Buna mukabil İbn Kesîr (ö. 774/1372), Üzeyr'in peygamber olduğu yönündeki görüşü İslam âlimleri arasındaki meşhur görüş olarak kaydetmiştir.[42] Diğer taraftan zayıf, munkatı' ve münker olarak değerlendirilen bir rivayette Üzeyr'e kırk yaşında hikmet verildiği, başlangıçta adının peygamberler arasında zikredildiği, ancak Allah'a kader hakkında soru sorduğu için isminin peygamberler arasından silindiği belirtilmiştir.[43]

İbn Abbas'a isnat edilen ve İbn Kuteybe (ö. 276/889) tarafından da benimsenen[44] bu son görüşün mesnedi belirsizdir. Üzeyr'in peygamber olduğu tezi ise -muhtemelen- Tevrat'ın yazımında onun vahye mazhar olduğu varsayımına dayanmaktadır. Fakat İsrâilî rivayetlerin dışında bu varsayımı destekleyen hiçbir veri mevcut değildir. Bu durum, Üzeyr'in hikmet, ilim ve irfan gibi sıfatlarla muttasıf salih bir kul olduğu fikrini benimseyen âlimlerin görüşünün daha isabetli olduğunu göstermektedir.

Üzeyr'in gerçekleştirdiği dinî reformlara gelince, ilgili kaynaklarda onun Kudüs'e döndükten sonra reform denebilecek türden bir dizi dinsel düzenleme yaptığı kaydedilmiştir. Bu düzenlemelerin hangi sıraya göre yapıldığı tam olarak bilinmese de ona atfedilen en önemli dinî faaliyet, Tevrat'ı yeniden tesbit etmesi ve halkın önüne getirip okumasıdır. Nehemya'da anlatıldığı şekliyle "Ve bütün kavm, bir adammış gibi, su kapısının karşısındaki meydanda toplandılar ve Rabbin İsraile emretmiş olduğu Musa'nın şeriat kitabını getirsin diye yazıcı Ezra'ya söylediler. Ve yedinci ayın birinci gününde, kâhin Ezra, cemaatin, erkek ve kadın ve anlayışla dinleyebilenlerin hepsinin önüne şeriatı getirdi. Ve su kapısının karşısındaki meydanın önünde, erkeklerin ve kadınların ve anlayabilenlerin önünde, sabah ışığından öğleye kadar ondan okudu ve bütün kavim şeriat kitabına kulak verdiler."[45]

41 Celâlüddîn es-Suyûtî, *el-İtkân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*, Beyrut 1987, II. 306.
42 İbn Kesîr, *el-Bidâye*, II. 46.
43 İbn Kesîr, *el-Bidâye*, II. 43-44.
44 İbn Kuteybe, *el-Ma'ârif*, s. 22.
45 Nehemya: 8/1-3.

Bu pasajda anlatılan faaliyetini muhtemelen Kudüs'e geldiği yılın sonbaharındaki Sukkot/Sukot (Hayme Bayramı)[46] sırasında gerçekleştiren Üzeyr, yine bu faaliyet çerçevesinde Tevrat'ın hükümlerini Yahudilere tek tek açıklamış ve onlardan kendilerine açıklanan bu hükümlerin gereklerini hayat tarzı olarak benimsemelerini istemiştir. Üzeyr ayrıca Tevrat'ı haftalık okuma parçalarına ayırmış, böylece haftalık Tevrat okuma geleneğini başlatmıştır. Halkın toplanma günleri olan Pazartesi ve Perşembe günlerini ise toplu Tevrat okuma günleri olarak ilan etmiştir. Senenin başlangıç ayını da değiştiren Üzeyr, Mısır'dan çıkışı hatırlatan Nisan yerine Babil'den çıkışın anısını hatırlatan Tişri ayını benimsemiştir.[47]

Üzeyr'in burada kaydedilmesi gereken dinî düzenlemelerinden biri de sürgün döneminde Kudüs'te kalan bir grup Yahudinin Kenanlılar, Mısırlılar ve Moablılar gibi yabancı toplumlara mensup kadınlarla yapmış oldukları evlilikleri fesh etmiş olmasıdır.[48] Üzeyr, İsrailoğulları'nın etnik saflığını korumaya yönelik bu uygulamasına paralel olarak kavmi ile Allah arasındaki misakı da yenilemiştir. Üzeyr bu yeni ahd-i misak çerçevesinde kavminden Tevrat'ın hükümlerine itaat, Cumartesi ve bayramlar ile sosyal ve tarımsal hükümlerin gereklerine uymalarını talep etmiştir.[49] Ayin ve sinagogla ilgili kuralların tespitinin yanı sıra Torah etüdüne de özel bir önem atfeden Üzeyr, 120 üyeden oluşan ve başlıca görevi Tanah'ın tam metninin tespit edilmesi olan Knesset Ha-Gadol'u (Büyük Meclis) kurmuştur.[50]

Tevrat'ı Yeniden Tespiti

Daha önce de belirtildiği gibi Üzeyr'e izafe edilen dinsel faaliyetlerin en önemlisi, Kudüs'ün tahribi sırasında yok olan Tevrat'ı muhtemelen sözlü yorumuyla birlikte Babil'de yeni-

46 Bu bayram Yahudilikte İsrâoğulları'nın Mısır'daki esaretten kurtuluşlarının anısına Yom Kipur'dan beş gün sonra Tişri ayının 15. günü kutlanır ve dinî temeli Eski Ahit'e (Levililer: 23/39-40) dayandırılır. Daha geniş bilgi için bkz. Şinasi Gündüz, *Din ve İnanç Sözlüğü*, Ankara 1998, s. 346.

47 Adam, *Tevrat*, s. 116.

48 Ezra: 9/1-15; 10/1-11.

49 Nehemya: 10/28-31.

50 Kaufmann-Eisenberg, *Yahudilik*, s. 99; Adam, *Tevrat*, s. 114-116.

den tespit edip sürgün dönüşünde halka okumasıdır. Ancak Üzeyr'i Üzeyr yapan ve Haggadacı gelenekte 'İkinci Musa' diye anılmasına vesile olan Tevrat'ı tespit işinin[51] mahiyeti hakkında kesin bir şey söylemek pek mümkün gözükmemektedir. Bu konuda en detaylı bilgi apokrif bir metin olan II. Esdras'ta yer almaktadır. Üzeyr'in melek vasıtasıyla Allah'ın vahyine mazhar olduğu bilgisini de içeren bu kitabın[52] 14. bâbında Tevrat'ın yazım keyfiyeti oldukça detaylı bir şekilde anlatılmıştır. Bu anlatıya göre Üzeyr meşe ağacının altında otururken Tanrı ona çalılığın arkasından seslenir ve şöyle der: "Git kavmini bir araya topla. Sonra onlara kırk gün boyunca seni aramamalarını söyle. Yanına yazı malzemesi olarak çok sayıda tablet ile Sarea, Dabria, Selemia, Ethanus ve Asiel'i al. Çünkü onlar hızlı yazma işinde deneyimlidirler. Daha sonra tekrar buraya gel. Ben burada senin kalbine bilgi ve hikmet nuru akıtacağım. Bu nur, yazım faaliyeti sona erinceye dek [kalbini] aydınlatmaya devam edecek. İş bitince yazdığın kitapların bir kısmını halka duyur; diğer kısmını ise hikmet ehli için mahfuz tut. Yarın bu vakitte yazmaya başlayacaksın..."[53] Üzeyr bir gün sonra beş yazıcısıyla birlikte tarif edilen yere gittiğinde, "Ezra[Üzeyr]! Ağzını aç ve sana içmen için verdiğim şeyi iç" diye bir ses duyar. Üzeyr ağzını açtığında kendisine içi sıvı bir maddeyle dolu bir kap sunulur. Üzeyr sıvılığı suya, rengi ateşe benzeyen bu maddeyi içince kalbi bilgi ve hikmetle dolar ve ağzını bir daha kapayamaz olur. Tanrı onun yanındaki beş kâtibe bilgi ve kabiliyet verir. Böylece onlar kırk gün boyunca vardiyalı olarak kendilerine dikte edilen Tevrat'ı hiç aşina olmadıkları bir yazı karakteriyle yazarlar. Kâtipler gündüz yazıp gece azıklarını yerler; ancak Üzeyr bütün gün boyunca konuşmaya devam eder. Kırkıncı günün sonunda 94 kitap yazılır. Yazım işi bitince Tanrı ona, "Yazdığın ilk 24 kitabı halka ilan et ve liyakatli liyakatsiz herkese oku; ancak son 70 kitabı hikmet erbabı için mahfuz tut" der ve Üzeyr bu emrin gereğini ifa eder.[54]

51 Seters, "Ezra", *ER*, V. 243-244.
52 II. Esdras: 4/1 vd.
53 II. Esdras: 14/23-26.
54 II. Esdras: 14/37-48. Ayrıca bkz. Adam, *Tevrat*, s. 115.

Bazı araştırmacılar bu pasajda aktarılan bilgilerin mevsukiyetinden şüphe ettikleri için olsa gerek, Üzeyr'in yazdığı veya yazdırdığı kitabın tam olarak neye tekabül ettiği, daha açık bir ifadeyle, bu kitabın Pentateuch'un (Torah) bir bölümüne mi yoksa onun daha geniş kapsamlı bir şekline mi işaret ettiğini belirlemenin pek mümkün olmadığını belirtmiş;[55] diğer bazı araştırmacılar ise Üzeyr tarafından okunup açıklanan kutsal metnin, Tevrat'ın ilk dört kitabının özet tekrarı mahiyetindeki Deuteronomy (Tesniye) olma ihtimali üzerinde durmuşlardır.[56]

Talmud'a göre Üzeyr Tevrat'ta birtakım değişiklikler yapmıştır. O, Musa'ya ilkel İbrani yazı karakterinde verilmiş olan Tevrat'ın yazı stilini köşeli karakterli Asûrî yazı stiline çevirmiş; öncekini ise Sâmirîlere bırakmıştır.[57] Tevrat metnine bazı hareke ve noktalar da koyduğu ifade edilen Üzeyr'in[58] bu tasarrufu Sâmirîler tarafından tahrif olarak telakki edilmiş ve bu telakki çerçevesinde Üzeyr Sâmirî gelenekte kötü bir figür olarak kimi zaman kınanmış kimi zaman da lanetlenmiştir.[59] Tevrat'ı muhtemelen Babil'de bulunduğu süre zarfında hocası Baruch'la birlikte muhtelif nüshalardan yazan 'Üzeyr'in noktalama işlemine yönelik bu olumsuz tavır, Sâmirîler ile Yahudiler (Yahudalılar) arasındaki kadim muhalefetin bir tezahürü olmalıdır.

Yahudilerin "Üzeyr Allah'ın Oğludur" İddiası

(1) İddia Sahiplerinin Tarihî Kimlikleri

"*Yahudiler, Üzeyr Allah'ın oğludur' dediler. Hıristiyanlar da 'Mesih (İsa) Allah'ın oğludur' dediler. Bu, onların dillerine doladıkları sözlerdir. Ki onlar bu sözleriyle [aslında] seleflerinin sözlerini taklit ediyorlar. Kahrolasıcalar, nasıl da sapıtıyorlar...*" (9. Tevbe 30)

Bu ayette Üzeyr'in Allah'ın oğlu olduğunu iddia eden Yahudilerin tarihî kimlikleri hakkında muhtelif görüşler ileri sürülmüştür. Eserindeki pek çok ifadeden Ehl-i Kitap kül-

55 Seters, "Ezra", *ER*, V. 243.
56 Cohen, "Ezra", *UJE*, I. 226.
57 Adam, *Tevrat*, s. 89.
58 Margoliouth, "Ezra The Scribe", *JE*, V. 322-323.
59 Yafeh, *Ezra-'Uzayr: The Metamorphosis of a Polemical Motif*, s. 60.

türüne vâkıf olduğu anlaşılan İbn İshak (ö. 151/768) ve İbn Hişâm'ın (ö. 218/833) yanı sıra Taberî (ö. 310/923) ve İbn Ebî Hâtim (ö. 327/938) gibi erken dönem müfessirlerin Sa'îd b. Cübeyr ve İkrime yoluyla İbn Abbas'tan aktardıkları bir rivayete göre bu iddiayı savunanlar, vahyin nazil olduğu dönemde Medine'de yaşayan bir grup Yahudi'dir. Sellâm b. Mişkem, Ebû Enes Nu'mân b. Evfâ, Mahmûd (Muhammed) b. Dihye, Şâs (Şa's) b. Kays ve Mâlik b. es-Sayf (ed-Dayf)'tan oluşan bu grup birgün Hz. Peygamber'e gelir ve "Sen bizim kıblemizi terketmişken ve Üzeyr'in de Allah'ın oğlu olduğunu söylemezken biz sana ne diye tâbi olalım" der. Bunun üzerine 9.Tevbe 30. ayet nazil olur.[60]

İbn Abbas'a isnat edilen bir başka rivayette bu iddianın -muhtemelen Medine ve civarındaki- tüm Yahudilerce seslendirildiği belirtilmiştir.[61] Abdullah b. 'Ubeyd'e atfedilen bir başka bilgiye göre ise Üzeyr'in Allah'ın oğlu olduğunu söyleyen kişi, "Allah fakir biz zenginiz" iddiasının da sahibi olan Finhâs b. Azûrâ adlı Yahudidir.[62]

Reşid Rıza bu konuda ileri sürülen rivayetler arasında Sa'îd b. Cübeyr ve İkrime yoluyla İbn Abbas'a isnat edilen ilk görüşün tercihe şayan olduğunu belirtmiş ve bu tercihini rivayette anlatılan olayın onun (İbn Abbas) yaşadığı dönemde vuku bulmuş olmasıyla izah etmiştir.[63] Kanaatimizce İbn İshak ve İbn Hişâm'ın yanı sıra klasik döneme ait tefsirlerin hemen hepsinde öncelikli olarak bu rivayet üzerinde durulmuş olması Reşid Rıza'nın tercihini doğrulamaktadır.

İbn Hişâm'ın İbn İshak'tan naklettiği ilginç bir rivayette yer alan ifadeler söz konusu iddianın daha Mekke döneminde

60 İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, II. 570; Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, X. 110-111; İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, nşr. Es'ad M. et-Tayyib, Mekke 1997, VI. 1781.

61 Mâverdî, *en-Nüket*, II. 352; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, III. 424.

62 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, X. 110. 3.Âl-i İmrân 181. ayette Yahudilere isnat edilen, "Allah fakir, biz zenginiz" iddiası, 2.Bakara 245 ayette geçen, "Allah'a güzel bir borç verecek yok mu?" ifadesiyle alay etmek maksadıyla Huyey b. Ahtab veya Medine Yahudilerinin Beytülmidras'taki büyük âlimlerinden biri olarak kabul edilen Finhâs b. Âzûrâ tarafından dile getirilmiştir. Bkz. Beğavî, *Ma'âlimü't-Tenzîl*, I. 379; Kurtubî, *el-Câmî'*, IV. 187-188.

63 Reşid Rıza, *Tefsîru'l-Menâr*, X. 287.

müşrikler tarafından da açıkça dile getirildiğini göstermektedir. Klasik tefsirlerde 21.Enbiya 101. ayetin nüzul sebebi olarak gösterilen bu rivayete göre Hz. Peygamber, Velid b. Muğîre ve Nadr b. el-Hâris'in de aralarında bulunduğu Mekkeli müşriklerle Kabe'nin avlusunda tartışır ve bu tartışmada müşriklere, "*Sizler ve Allah'ın dışında taptığınız mabutlar cehennemin yakıtıdır. Son durağınız cehennemdir*"[64] mealindeki ayeti okur. O dönemde Kureyş'in en meşhur şairlerinden biri olan Abdullah b. Ziba'râ es-Sehmî (İbnü'z-Ziba'râ) bu tartışmadan haberdar olunca, -rivayetin bazı varyantlarında bizzat Hz. Peygamber'e, bazı varyantlarında ise onun gıyabında- "Allah'tan başka tapınılan tüm mabutlar cehenneme girecek öyle mi? Biz meleklere, Yahudiler Üzeyr'e, Hıristiyanlar da İsa b. Meryem'e tapınıyor. [Tut ki biz cehennemliğiz; peki melekler, Üzeyr ve İsa da mı cehennemlik?!]" şeklinde bir söz sarfeder. Hz. Peygamber bu söze, "Bilakis, siz sadece şeytanlara tapınıyorsunuz" diye karşılık verir ve ardından 21.Enbiya 101. ayet nazil olur.[65]

"Üzeyr Allah'ın oğludur" iddiasını bazı Yahudi mezheplerine isnat edenler de olmuştur. Hicrî 697. (milâdî 1298) yılda Müslüman olan Yahudi asıllı Sa'îd b. Hasen el-İskenderânî (ö. 720/1320) Üzeyr'in Allah'ın oğlu olduğu iddiasını Hicaz'daki Yahudi mezheplerinden biri olan Kârâîler'e isnat etmiştir.[66] İbn Hazm'ın (ö. 456/1063) *el-Fisal* adlı eserindeki bir kayıtta ise bu iddianın gerçek sahibinin Sadûk adındaki bir kişiye nisbetle Sadûkiyye diye anılan Yemen kökenli bir Yahudi mezhebi olduğu belirtilmiştir.[67]

Simon Szyszman, *Le nom de Ozair (Coran, IX, 30) et ses interpretations* başlıklı tebliğinde İbn Hazm'ın bu görüşünden yola çıkarak Sadûkiyye fırkasının Arabistan'da tahmin edildiğinden daha sonraki bir zamana kadar yaşadığını, bu bölgedeki ortodoks Yahudiliğin ise ancak Meymonides'in (ö.

64 21.Enbiya 98.

65 İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, I. 358-359; Beğavî, *Ma'âlimü't-tenzîl*, III. 270.

66 Saîd b. el-Hasen el-İskenderânî, *Mesâlikü'n-Nazar*, nşr ve çev. S.A. Weston, *JAOS* 24 (1094), s. 349 [çev. s. 376]. Nakleden: H. Lazarus-Yafeh, *Interwined Worlds*, s. 52-53 (7. dipnot).

67 İbn Hazm, *el-Fisal*, I. 99.

601/1204) Yemenliler'e yazdığı ünlü mektubundan sonra hâkim olduğunu belirttikten sonra eski bidat kalıntılarının daha sonraki asırlar boyunca da devam etmiş olma ihtimali üzerinde durmuştur. Kumran'da ortaya çıkarılan yazmalardaki bilgilerle bu konu arasında da irtibat kuran Szyszman, "Yemen'deki Sadûkiyye mezhebinin 'Adalet Hâkimi' (*Maitre de Justice*) diye adlandırılan lideri asırlar sonra Arabistan'da 'Allah'ın oğlu' vasfını taşıyan ve Üzeyr adıyla tazim edilen şahıs olamaz mı?" sorusuna cevap bağlamında 'Allah'ın oğlu' tabirinin Eski Ahit'te Mesih'e atfen kullanıldığına dikkat çektikten sonra Kumran'daki 'Adalet Hâkimi'nin de Mesih kabul edildiğini belirtmiştir.[68]

İbn Hazm ve İskenderânî'nin ortaya attıkları görüşler tarihsel bilgilerle desteklenmeye muhtaçtır. Aksi halde bu görüşlerin Kur'an'ın konuyla ilgili beyanını nesnel ve tarihsel gerçekliği bulunmayan birtakım kurgularla haklı çıkarma gayretine matuf olduğu eleştirisini bertaraf etmek mümkün değildir. Szyszman'ın tezine gelince, bu tez İbn Hazm'ın görüşünü belli ölçüde tarihsel bir temele oturtmuş gözükmekle birlikte nihai bir çözüm içermemektedir. Bizce nüzul dönemi Hicaz Yahudileri arasında böyle bir inancın mevcut olduğunu söylemek daha makul gözükmektedir. İbn Abbas rivayetinde isimleri zikredilen Yahudilerden Sellâm b. Mişkem'in nisbesinin İbn Habîb'in (ö. 240/854) *el-Muhabber* adlı eserinde "el-Kurazî" olarak kaydedilmesi,[69] hem İbn Abbas rivayetinde isimleri zikredilen kişilerin muhayyel olmadıklarını hem de Üzeyr hakkındaki yanlış inancın en azından Benî Kurayza Yahudileri arasında mevcut olduğunu göstermektedir. Bu inanç, hicrî 4. yüzyıl İslam âlimlerinden Nekkâş'ın (ö. 351/962) da ifade ettiği gibi tarihsel süreçte ortadan kalkmış olabilir.[70] Ancak bu durum müfessir Hâzin'in (ö. 741/1340) deyişiyle, "Yahudi geleneğinde bu tür bir inancın hiç olmadığını göstermez. Dolayısıyla sonraki dönem Yahudilerin bu inancı reddetmiş olmalarına itibar edilmez."[71]

68 Yıldırım, *Kur'an'da Ulûhiyyet*, s. 360-361.
69 Ebû Ca'fer Muhammed İbn Habîb, *Kitâbü'l-Muhabber*, Beyrut trs., s. 90.
70 Kurtubî, *el-Câmi'*, VIII, 75.
71 Hâzin, *Lübâbu't-Te'vîl*, II. 219.

(2) İddianın Sebebi

İslam tefsir literatüründe Yahudilerin Üzeyr'i niçin "Allah'ın oğlu" olarak nitelendirdiklerine ilişkin çeşitli rivayetlere yer verilmiştir. İbn Abbas, Süddî (ö. 128/745) ve Muhammed b. Sâib el-Kelbî'den (ö. 146/763) gelen rivayetlerin İbn Abbas varyantına göre Yahudilerin Üzeyr'i "Allah'ın oğlu" olarak anmalarının sebebi özetle şudur: Üzeyr İsrailoğulları'nın arasında yaşadığı zamanlarda Tevrat onların ellerinin altında bulunuyordu. Onlar bir süre Tevrat'ın emirlerini yerine getirdiler. Daha sonra ona karşı kayıtsız kaldılar ve hükümlerini göz ardı ederek yanlış tasarruflarda bulundular. Bu zaman zarfında Tâbût da onların yanında bulunuyordu. Allah onların Tevrat'taki hükümlere kayıtsız kalıp heva ve heveslerine uyduklarını görünce hem Tevrat'ı ve Tâbût'u ortadan kaldırdı, hem de Tevrat bilgisini onların hafızalarından sildi. Allah'ın çeşitli bela ve hastalıklara maruz bıraktığı İsrailoğulları bir süre bu hâl üzere yaşadılar. Bu zaman zarfında büyük bir din âlimi sıfatıyla onların arasında bulunan Üzeyr Tevrat'ı yeniden göndermesi için Allah'a dua ve niyazda bulundu. Bu maksatla dua ettiği günlerden birinde gökten bir nur indi ve bu nur onun kalbine nüfuz etti. Böylece onun kalbinde/hafızasında Tevrat bilgisi tekrar peyda oldu. Üzeyr kavminin karşısına çıkıp, "Ey Kavmim! Allah bana Tevrat'ı verdi." dedi. Daha sonra Tevrat'ı kavmine öğretmeye başladı. Onlar bir süre de bu hâl üzere yaşadılar. Üzeyr'in vefatının ardından Tâbût ortaya çıktı. Onlar Üzeyr'in öğrettiği Tevrat ile Tâbût'un içinde bulunan Tevrat nüshasını karşılaştırdılar ve her ikisinin tıpatıp aynı olduğunu gördüler. Bu durum karşısında hayrete düşen İsrailoğulları, "Üzeyr'e bu bilgi ancak Allah'ın oğlu olduğu için verildi" dediler.[72]

Rivayetin Kelbî varyantına göre Babil kralı Buhtunnasr İsrailoğulları'nı yenip Mabed'i yerle bir etti. Tevrat âlimlerini kılıçtan geçirdi. Üzeyr bu olayların yaşandığı sırada küçük bir çocuk idi ve bu yüzden öldürülmekten kurtuldu. İsrailoğulları Kudüs'e geri döndüklerinde aralarında Tevrat'ı bilen hiç kimse yoktu. Üzeyr Babil'de vefat etti ve yüz yıl boyunca ölü

72 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, X, 111; İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'ân*, VI. 1781.

olarak kaldı. Söylenceye göre Üzeyr'e bir melek geldi ve ona su içirdi. Üzeyr suyu içer içmez Tevrat onun hafızasına yerleşti. Allah onu dirilttikten sonra İsrailoğulları'na gönderdi. Üzeyr, kavmine 'Ben Üzeyr'im' dedi. Bunun üzerine kavmi ona, "Atalarımız bize Üzeyr'in Bâbil'de öldüğünü söylediler. Eğer sen Üzeyr isen bize Tevrat'ı yazdır" diye karşılık verdi. Üzeyr onlara Tevrat'ı yazdırdı. Sonra bir adam ortaya çıkıp eski Tevrat'ın gömülü olduğu yeri tarif etti. Tevrat'ı bulup çıkardılar ve iki Tevrat'ı karşılaştırdılar. Sonuçta birbirinin aynı olduğunu görünce, "Üzeyr Allah'ın oğlu olsa gerektir" dediler.[73]

Rivayetin Süddî varyantına göre Amâlekîler (Amâlika) İsrail-oğulları'nı savaşta mağlup ettiler. Bu arada Tevrat'ı bilen âlimler öldü. Hayatta kalan âlimler Tevrat'ı dağlara gömdüler. Üzeyr o dönemde dağlarda ibadetle meşgul bir zâhid olarak yaşıyor, şehre sadece bayram günlerinde iniyordu. Üzeyr bir gün ağlamaya başladı ve Allah'a, "İsrailoğulları'nı âlimsiz bıraktın" diye serzenişte bulundu. Ağlamaktan bitkin düşen Üzeyr bir gün kocasının mezarı başında ağıt yakan bir kadınla karşılaştı. Aralarında geçen konuşmanın polemiğe dönüştüğünü fark eden Üzeyr oradan ayrılıp yoluna devam etmeye karar verdiği sırada kadın onun arkasından, "Ey Üzeyr! Yarın sabah vaktinde filan nehre git ve orada yıkan. Ardından iki rekât namaz kıl. Orada senin karşına yaşlı bir adam çıkacak. O adamın sana verdiği şeyi al" diye seslendi. Üzeyr ertesi sabah kadının tarif ettiği nehre gitti ve onun söylediklerini yaptı. Derken, karşısına yaşlı bir adam çıktı. Adam ona, "Ağzını aç" dedi. Üzeyr ağzını açınca yaşlı adam onun ağzına üç kez kor parçasına benzer bir madde koydu. Böylece Üzeyr bir anda Tevrat konusunda en bilgili âlim olup çıktı. Daha sonra kavminin yanına gitti ve "Ey Kavmim! Ben size Tevrat'ı getirdim." dedi. Fakat kavmi onu yalanladı. Üzeyr bunun üzerine kalktı ve her parmağına bir kalem bağladı. Ardından spontane olarak biteviye yazmaya başladı. Tevrat'ın tümünü bu şekilde yazdı. Dönemin âlimleri Tevrat'ı gömülü olan yerden çıkarıp getirdiler ve Üzeyr'in yazdığı Tevrat'la karşılaştırdılar. İkisinin tıpatıp

73 Beğavî, *Ma'âlimü't-Tenzîl*, II. 284; Hâzin, *Lübâbü't-Te'vîl*, II. 218-219.

aynı olduğunu görünce, "Allah ona bu bilgiyi ancak kendi oğlu olduğu için verdi" dediler.[74]

(3) İddiaya İlişkin Rivayetlerin Genel Kritiği

Üzeyr hakkında aktarılan bütün bu rivayetlerdeki bilgiler -buna Taberî ve İbn Ebî Hâtim'in tefsirlerindeki rivayetler de dâhildir- kesinlikle İsrâiliyyât kaynaklıdır.[75] İbn Abbas'ın bu konudaki bilgilerini Abdullah b. Selâm'dan aldığına ilişkin kayıt bir tarafa,[76] özellikle yukarıda aktardığımız rivayetlerin tümünde Üzeyr'e Allah katından bir nur indiği, bu nurun onun kalbine nüfuz etmesinin ardından Tevrat'ın bütün bilgisine vâkıf olduğu; ayrıca yaşlı bir adamın, kadının veya meleğin ona suya benzer bir sıvı içirdiği veya ağzına kor parçasına benzer bir madde koyduğu gibi ayrıntılar daha önce II. Esdras kitabından aktardığımız pasajda yer alan bilgilerle büyük ölçüde benzeşmektedir. Ayrıca bu rivayetlerdeki yas tutan kadın figürü Rabbinik literatürün yanı sıra II. Esdras'ta da karşımıza çıkmaktadır.[77] Yine Üzeyr'in beş parmağına beş kalem bağlayıp spontane biçimde yazdığına ilişkin tasvir de büyük olasılıkla II. Esdras'ta isimleri zikredilen beş yazıcıdan mülhemdir. İşte bütün bu benzerlikler sebebiyle B. Heller ve G. Graf gibi araştırmacılar, Orta Çağ Müslüman bilginlerin II. Esdras'ın Süryanca ve İbranca'dan Arapça'ya yapılan çevirilerine muttali oldukları ve konuyla ilgili malumatı söz konusu çevirilerden aktardıkları tezini savunmuşlardır.[78]

74 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, X. 111-112; İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'ân*, VI. 1781-1782. Rivayetin başka bir versiyonu için ayrıca bkz. Ebü'l-Hasen İzzüddîn İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târîh*, Beyrut 1965, I. 270-271. Konuyla ilgili rivayetlerin Kurtubî ve Ebû Hayyân tarafından nakledilen bir başka varyantında ise özetle şu ifadelere yer verilmiştir: Yahudiler Musa'dan sonra peygamberlerini öldürdüler. Bu yüzden Allah onların arasından Tevrat'ı çekip aldı (ref) ve onu kalplerinden sildi. Derken, yeryüzünde bir seyyah gibi dolaşan 'Üzeyr ortaya çıktı. Cebrail ona "Nereye gidiyorsun?" diye sorunca o "İlim öğrenmeye" diye karşılık verdi. Bunun üzerine Cebrail ona Tevrat'ı hıfzettirip hafızasına yerleştirdi. Bu yüzden Medine Yahudileri onun Allah'ın oğlu olduğunu iddia etti. Kurtubî, *el-Câmî'*, VIII. 75; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, V. 31.

75 Reşid Rıza, *Tefsîru'l-Menâr*, X. 287-288.

76 Bkz. İbn Kesîr, *el-Bidâye*, II. 46.

77 II. Esdras: 10/5 vd.

78 Bkz. H. Lazarus-Yafeh, *Interwined Worlds*, s. 56.

Diğer taraftan özellikle Kelbî'den gelen rivayet tarihsel açıdan doğrulanması imkânsız bir muhtevaya sahiptir. Zira anakronistik bir zihin tarafından kurgulandığında en ufak bir şüphe bulunmayan bu rivayette Amâlekîler'in İsrailoğulları'nı mağlup ettiği sırada Üzeyr'in dağlarda dolaşan ve zühd hayatı yaşayan bir şahsiyet olduğu ifade edilmiştir. Bu bilgiyi tarihsel açıdan doğrulamak imkânsızdır. Çünkü en eski Arap kabilesi olarak kabul edilen ve yarı efsanevi göçebe Sâmî topluluk olan Amâlekîler, Hz. Davud (İ.Ö. 1000-972) tarafından İsrail hakimiyetine sokulmuş ve bu kavmin adı İ.Ö. 8. yüzyılın sonlarına kadar bir daha anılmamıştır. Bu kavmin adına son defa Hizkiya (İ.Ö. 716-688) zamanında tesadüf edilmiş ve o dönemde topraklarının tamamının Benî İsrail'in eline geçtiği bildirilmiştir.[79]

Bazı klasik tefsirlerde çok daha ilginç örnekleri -Mesela, Katâde'nin "Buhtunnasr Kudüs'ü tahrip ederken Bizanslı Hıristiyanlar ona yardımcı oldular" demesi gibi-[80] bulunan bu anakronizmin temel sebebi, Kur'an'ın geçmiş toplumlarla ilgili kıssalarında kronolojik tertibi gözetmemesi ve buna bağlı olarak ilk dönem Müslümanların kıssalardaki tarihsel boşlukları çoğu zaman İsrâilî bilgilerle doldurma yoluna gitmesidir. Hemen hepsi şifâhî kültür ürünü olan bu İsrâiliyyât kaynaklı bilgilerin İbn Abbas, Übey b. Ka'b, Mücâhid, Katâde ve Sa'îd b. Cübeyr gibi, tefsirde otorite kabul edilen sahabe ve tâbiûn âlimlerinden aktarılmış olması sonraki dönem müfessirleri bu konuda çekinceli davranmaya sevk etmiştir. Gerek bu çekingen tavır, gerekse şifâhî nakil yoluyla gelen tüm rivayet malzemesini bilgi değeri taşıdığı zannıyla heder etmeme düşüncesi anılan nitelikteki pek çok rivayetin tefsirlere girmesine yol açmıştır.

(4) İddianın Delaleti

Bu başlık altında çözümlenmesi gereken temel problem, ayetteki "Allah'ın oğlu" tabirinin ne anlama geldiğidir. Ayetin

79 Bkz. Sargon Erdem, "Amâlika", *DİA*, İstanbul 1989, II. 558.

80 Bkz. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, I. 498 (2.Bakara 114. ayetin tefsiri). Ayrıca bkz. Ebü'l-Hasen Ali b. Ahmed el-Vâhidî, *Esbâbü'n-Nüzûl*, Beyrut 1991, s. 20.

zâhiri esas alındığı takdirde bu tabirin hakiki -mecaz karşıtı- anlamda kullanıldığını kabul etmek gerekir. Zira ayette Yahudilerin "Üzeyr Allah'ın oğludur" iddiası ile Hıristiyanların "Mesih (İsa) Allah'ın oğludur" iddiası aynı ifade kalıbıyla aktarılmıştır. Bu aktarım bize İsa'nın Allah'ın oğlu olduğuna yönelik iddiayı hakikat, diğerini mecaz olarak anlama-yorumlama imkânı vermemektedir. Bu imkânsızlıktan olsa gerek Reşid Rıza, "Yahudilere isnat edilen bu iddianın hakikat mi yoksa mecaz mı ifade ettiğini bilmiyoruz" demek durumunda kalmıştır. Tanah'ta Hz. Yakub'un yanısıra İsrailoğulları, melekler, hatta salih kullar için sık sık "Allah'ın oğlu" nitelemesinin kullanıldığı[81] hatırlanacak olursa, söz konusu tabirin mecâzî bir anlam içerdiği söylenebilir. Kur'an'da yine Yahudilere izafe edilen "Allah cimridir", "Biz zenginiz, Allah fakirdir" gibi hezeyanlar ile Hıristiyanların da iştirak ettiği "*Biz Allah'ın oğulları, O'nun çok sevdiği kimseleriz*" (5.Mâide 18) mealindeki iddialar da büyük olasılıkla mecâzî bir anlam içeriğine sahiptir. Nitekim 5.Mâide 18. ayette geçen *nahnü ebnâullah ve ehibbâuh* ibaresi Beğavî (ö. 516/1122) ve Zemahşerî (ö. 538/1143) gibi bazı müfessirlerce, "Biz O'nun şiası, yandaşı ve taraftarıyız. Allah şefkat ve merhamette bize baba gibi, biz de ona yakınlıkta evlat gibiyiz"[82] şeklinde izah edilmiştir. Kanaatimizce, "Üzeyr Allah'ın oğludur" ifadesi üstün vasıflarla yüceltmeyle ilgili mecâzî bir anlam taşımaktadır. Ancak Reşid Rıza gibi bazı müfessirler bu tabirin hakiki anlamda kullanılmış olma ihtimalinden de söz etmişlerdir.[83]

Bu başlık altında ele alınması gereken bir diğer konu 9. Tevbe 30. ayetteki genelleme üslubudur. Klasik tefsirlerde nakledilen sebeb-i nüzuller arasında tercihe şayan bulunan rivayetten de anlaşılacağı gibi Üzeyr'in Allah'ın oğlu olduğu iddiası bir veya birkaç Yahudi tarafından seslendirilmiştir. Ancak Kur'an'daki ifadede sanki bir genelleme yapılmış ve bu iddia o dönemde yaşayan Yahudilerin tümüne veya en azın-

81 Mesela Tevrat'ın Çıkış bölümünde Rabb, "İsrail [Yakub] oğlum, ilkimdir" (22/4); Yeremya 31/19'da, "Ben İsrail'e babayım, Efraim de ilk oğlumdur" demiştir. Eyyüb: 1/6, 2/1 ve 38/7'de ise melekler için, "Allah'ın oğulları" nitelemesi kullanılmıştır.

82 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I. 601; Beğavî, *Ma'âlimü't-Tenzîl*, II. 239.

83 Reşid Rıza, *Tefsîru'l-Menâr*, X. 288.

dan Medine'de ikamet eden tüm Yahudilere izafe edilmiştir. Kur'an'ın bu konuyla ilgili genellemesi hadislere de yansımıştır. Mesela Buhârî ve Müslim'de yer alan bir hadiste, ahirette hesaba çekilen Yahudilere hiçbir ayırım gözetmeksizin, "Siz Üzeyr'e kulluk ediyordunuz" mealinde bir suçlama yöneltileceği bildirilmiştir.[84]

Kur'an'da Yahudilere isnat edilen daha başka iddialar vesilesiyle de buna benzer genellemeler yapılmıştır. Mesela, 5.Mâide 18. ayette, Yahudi ve Hıristiyanların, "*Biz Allah'ın oğulları, O'nun çok sevdiği kimseleriz*" dedikleri; aynı surenin 64. ayetinde ise Yahudilerin, "*Allah'ın eli sıkıdır (cimridir)*" iddiasında bulundukları bildirilmiştir. Müfessirler 5.Mâide 64. ayette Yahudilere isnat edilen bu iddianın Beytülmidras'taki Yahudi bilginlerinin önemli simalarından biri olan Finhâs b. Azûrâ veya ona eşlik eden İbn Salîbâ (Sûriyâ) ve Âzur b. Ebî Âzur gibi birkaç Yahudi tarafından dile getirildiğini belirtmişlerdir.[85]

Şevkânî (ö. 1250/1834) gibi bazı müfessirler, 9.Tevbe 30. ayetin zâhirî manasındaki bu genellemeden, Üzeyr'in Allah'ın oğlu olduğuna dair iddianın tüm Yahudiler tarafından dillendirildiği sonucuna varmıştır.[86] Ancak müfessirlerin ekseriyeti, "ayetteki ifadenin zâhirî formu umum ifade etse de kastedilen anlam husûsîdir" görüşünü benimsemiştir. Kurtubî bu görüşü temellendirmek için, Uhud savaşı öncesinde gelişen olaylardan bir kesit sunan 3.Âl-i İmrân 173. ayetteki, "*İnsanlar onlara [mü'minlere] dedi ki*" (*ellezine kâle lehümünnâs*) ifadesine atıfta bulunarak, bu ifadedeki *en-nâs* kelimesinin bütün insanlara değil sadece belli bir insan topluluğuna işaret ettiğini belirtmiştir.[87]

Fahreddîn er-Râzî (ö. 606/1209) ve Hâzin gibi bazı müfessirler ise ayetteki genellemeyi Arap dilinde câri olan bir üslup tarzıyla izah etmeye çalışmışlardır. Bu izaha göre Allah ilgili ayette Arap dilindeki "tek kişi yerine grubun ismini zikretme"

84 Buhârî, "Tefsîr" 4/8; "Tevhid" 24. Ayrıca bkz. Müslim, "İman" 203; İbn Hanbel, *el-Müsned*, V. 72.
85 Beğavi, *Ma'âlimü't-Tenzîl*, I. 379; Kurtubî, *el-Câmi'*, IV. 187-188.
86 Şevkânî, *Fethü'l-Kadîr*, II. 352.
87 Kurtubî, *el-Câmi'*, VIII. 75.

üslubunu kullanmıştır. Nitekim Araplar da kimi zaman özel olanı genele teşmil etmişlerdir. Sözgelişi, onlar sadece bir tek ata binen kişi için, *fülânun yerkebü'l-huyûl* (filan kişi atlara biner) derler; yine hayatında bir tek hükümdarla birlikte bulunmuş olan biri için de *fülânün yücâlisü's-selâtîn* (filan kişi krallarla oturup kalkıyor) şeklinde bir ifade kullanırlardı.[88]

Konuyla ilgili bir diğer izah tarzı da şudur: Dönemin Medine Yahudileri içlerinden bir veya birkaç kişinin dile getirdiği bu iddiayı yalanlamak yerine sessiz kalmayı yeğlemişlerdir. Genellikle sükût ikrardan kabul edildiği için, diğer bütün Yahudiler de bu iddiayı savunanlar arasında gösterilmiştir.[89] Bu izah tarzı Reşid Rıza tarafından daha da geliştirilmiştir. "*Allah fakir, biz zenginiz*"[90] ve "*Allah cimridir*"[91] şeklindeki iddialar gibi, Üzeyr'in Allah'ın oğlu olduğuna ilişkin iddianın da sadece bir grup Yahudi tarafından dillendirildiğini belirten Reşid Rıza'ya göre ayetteki genellemenin sebebi şudur: "Herhangi bir toplumun içindeki bir gruba veya o toplumun önderlerine ait bir davranış ya da sözü insanlardan bir kısmı reddedip çoğunluk açıktan veya zımnen onaylarsa, o toplumun tümü söz konusu davranış ve sözle ilzam edilir ve sorumluluk onların tümüne yüklenir. Nitekim Allah Teâlâ 8.Enfâl 25. ayette, "*Öyle bir fitneden sakının ki o fitne içinizden sadece zulmedenlere zarar vermekle kalmaz; (aksine hepinize bir şekilde zarar verir)*" buyurmuştur. Bu ayetin delâletince bir toplumda işlenen cürümlerin bedeli sadece cürüm sahiplerine değil toplumun tümüne ödettirilir. İnsanlık tarihinde câri olan sünnetullah budur."[92]

Değerlendirme ve Sonuç

Bize göre konuyla ilgili en makul izah tarzı Reşid Rıza'ya aittir. Çünkü Medine Yahudilerinin gitgide gerginleşen siyasal konjonktürde Kur'an'a ve Hz. Peygamber'e yönelik düşmanca tutumları hatırlandığı takdirde Hz. Peygamber'le sık

88 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XV. 32; Hâzin, *Lübâbü't-Te'vîl*, II. 218.
89 Mâverdî, *en-Nüket*, II. 354; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, III. 424.
90 3.Âl-i İmrân 181.
91 5.Mâide 64.
92 Reşid Rıza, *Tefsîru'l-Menâr*, X. 287.

sık tartıştıkları bildirilen Finhâs b. Azûra ve Huyey b. Ahtâb gibi birkaç Yahudi tarafından seslendirilen "Üzeyr Allah'ın oğludur" iddiası karşısında diğer bütün Yahudilerin niçin sessiz kaldıkları, dolayısıyla Kur'an'ın bu konuda niçin genelleme yaptığını anlamak kolaylaşır. Ancak burada şunu da belirtmek gerekir ki Kur'an'daki bu ifade öncelikle ve özellikle ilk hitap çevresindeki Yahudiler için geçerlidir. Zira günümüze kadar ulaşan Yahudi kaynaklarında Üzeyr'in Allah'ın oğlu olarak kabul edildiğini gösteren bir kayda rastlanmaması Kur'an'daki ifadenin zaman, mekân ve iddia sahipleri bakımından lokal bir anlam içerdiğini gösterir. Nitekim Nekkâş'ın, Üzeyr'in Allah'ın oğlu olduğuna dair iddia, geçmişte bir grup Yahudi tarafından dillendirilmiştir. Yaşadığımız çağda bu iddiayı savunan hiçbir Yahudi yoktur" şeklindeki sözü de bu noktayı işaretlemektedir.

Özetle, "Üzeyr Allah'ın oğludur" iddiası tarihte iz bırakmamış bir Yahudi grubuna ait olmalıdır. Bilindiği gibi Kur'an, nazil olduğu çevredeki dinî grupların inanç ve davranışlarından söz etmektedir. Kur'an'ın geçmişteki İsrailoğulları peygamberleri döneminde yaşayan Yahudilerden başka Hz. Peygamber zamanındaki Hicaz bölgesi Yahudilerini de muhatap aldığı bilinmektedir. Hicaz Yahudileri dinî kültür bakımından oldukça ileri seviyede olan Irak (Babil) ve Filistin Yahudileriyle mukayese edildiği zaman Yahudi tarihinde yok sayılacak kadar önemsizdir. İslam kaynaklarının dışında onlardan söz eden başkaca kaynak yoktur. Yahudi tarihinde pek fazla önemi olmayan Hicaz Yahudileri, Yahudi kaynaklarında hiç yer almamaktadır.[93] Bu itibarla, "Üzeyr Allah'ın oğludur" iddiası Hicaz bölgesinde yaşayan ve tarihte iz bırakmayan bir grup Yahudi tarafından savunulmuştur denebilir. Bununla birlikte, "Üzeyr Allah'ın oğludur" ifadesinin bir insanı aşırı derecede yüceltme anlamı taşıdığı varsayılır ve Üzeyr'in Yahudi geleneğinde bir köşe taşı olduğu göz önünde tutulursa, vahyin nazil olduğu dönemde olduğu gibi çağdaş Yahudilerde de Kur'an'ın bu beyanını doğrulayacak bir telakkinin mevcut olduğu söylenebilir.

93 Adam, "Yahudilik", *Yaşayan Dünya Dinleri*, s. 218.

Hz. Meryem'le İlgili Oryantalistik Bir İddianın Tahlili

Giriş

Kur'an kıssalarının tarihsel açıdan sahih bir bilgi kaynağı olup olmadığı veya geçmiş dönemlerde olup bitenleri orijinal ve otantik şekliyle yansıtıp yansıtmadığı meselesi özellikle son dönem oryantalistik Kur'an araştırmalarında tartışma konusu yapılmış ve buna bağlı olarak bazı Kur'an kıssalarının Tanah (Eski Ahit) kaynaklı olduğu, Âdem-İblis, Nuh, Zülkarneyn, Bilge kul-Musa gibi diğer bazı kıssaların ise İslam öncesi kültür havzalarında ortaya çıkan Gılgamış, İskender ve Yahudi efsanesi gibi muhtelif mitolojilere dayandığı ileri sürülmüştür. Buna mukabil Müslüman araştırmacıların kahir ekseriyeti Kur'an kıssalarının kadîm mitolojilere dayandığı iddiasına itiraz etmiştir. Çünkü bu kıssaları aktaran bir beşer değil geçmiş-gelecek, olmuş-olacak her şeyi sınırsız ilmiyle kuşatan Allah'tır. Bu itibarla, Kur'an'ın geçmiş peygamberler ve toplumlar hakkında aktarmış olduğu bilgilerin muhayyel olduğu ve/veya tarihî gerçekliği bulunmayan mitolojik anlatılara dayandığı düşüncesi kesinlikle yanlıştır.

İslam dünyasında genel kabul gören anlayış budur; fakat bu konuda daha farklı düşünen Müslümanlar da mevcuttur. Özellikle son devir Müslüman araştırmacılardan M. Ahmed Halefullah ve Muhammed Esed'in Kur'an kıssalarının tarihî değeriyle ilgili görüşleri kayda değer niteliktedir. Halefullah, 1947 yılında başta Ezher uleması olmak üzere Mısır'daki muhafazakâr çevrelerin infialine yol açan *el-Fennü'l-Kasasî fi'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Kur'an'da Kıssa Aktarım Sanatı) başlıklı doktora çalışmasında ulaştığı sonuca göre Kur'an kıssalarındaki temel hedef, insanlara tarihî bilgi aktarmak değil dinî-ahlâkî mesaj sunmaktır. Allah bu maksatla birer araç olarak

kullandığı kıssaları ilk muhataplarının kolektif hafızasında az çok mevcut olan muhtelif hikâye ve menkıbelerin formatına uygun şekilde söze dökmüştür. Bu sebeple bazı Kur'an kıssalarının mitolojik karakterli olması, dolayısıyla tarihsel olay ve olgularla bağdaşmayan birtakım bilgi ve beyanlar içermesi doğaldır.[1]

Buna benzer bir görüş Yahudi asıllı bir ailede dünyaya gelen ve gençlik yıllarında eşiyle birlikte Müslüman olan Muhammed Esed (Leopold Weiss) tarafından da savunulmuştur. Esed'e göre özellikle harikulâde olayların anlatıldığı Kur'an pasajları, aslında vahyin nazil olduğu dönemin Arap yarımadasında yaygın olan birtakım efsanevî menkıbelerden ibarettir. Allah bu menkıbeleri muhataplarına iletmek istediği mesajın ruhuna uygun biçimde salt kıssadan hisse meyanında zikretmiş, bu sebeple tarihsel açıdan doğru olup olmadıkları konusuna pek ihtimam göstermemiştir.

Esed, müsteşrik Watt'ın birazdan müstakil bir başlık altında aktaracağımız iddiasıyla da çakışan bu görüşünü, "*Biz onun ölümüne hükmettiğimiz zaman, asâsını kemiren kurttan başka öldüğünü gösteren bir işaret yoktu*" mealindeki ayetin (34.Sebe 14) tefsirinde şöyle açımlamıştır:

> Bu, eski Arap geleneğinin vazgeçilmez bir parçası olan ve Kur'an'ın da bazı öğretilerini mecazi olarak anlatmakta araç olarak kullandığı sayısız Hz. Süleyman menkıbesinden yalnızca biridir. Bu menkıbeye göre Hz. Süleyman, sarayında asâsına dayanmış bir şekilde öldü ve bir süre hiç kimse öldüğünün farkına varmadı: Onun için çalışmakla görevlendirilmiş olan *cinn* de, kendisine yüklenmiş olan ağır görevlerini yapmaya devam etti. Fakat sonra bir kurt Hz. Süleyman'ın asâsını kemirmeye başladı ve desteksiz kalan vücudu yere yığıldı. Burada sadece ana çizgileriyle değinilen bu kıssa, insan hayatının önemsizliği ve doğal güçsüzlüğü ile dünyevî kudret ve ihtişamın boşluğu ve geçiciliğini anlatan bir mecaz olarak kullanılmıştır.[2]

1 Halefullah, *el-Fennü'l-Kasasî*, s. 338-340: Terc.: *Kur'an'da Anlatım Sanatı*, s. 377-379.

2 Esed, *Kur'an Mesajı*, II. 873-874 (20. not).

Esed bu görüşünü, rüzgârın Hz. Süleyman'ın hizmetine amâde kılındığını bildiren 21.Enbiya 81. ayete ilişkin açıklamasında çok daha çarpıcı bir şekilde dile getirmiştir:

> Burada da, Hz. Süleyman'la ilgili başka bölümlerde de, Kur'an, o'nun ismiyle bitişen ve gerek Yahudi-Hıristiyan kültürünün, gerekse İslam öncesi Arap halk kültürünün ayrılmaz parçası halinde yaşayan muhtelif şiirsel menkıbelere atıfta bulunmaktadır. Kur'an'da yer alan bu bahislerin rasyonel bir tarzda yorumlanması kuşkusuz mümkündür; ama böyle bir çaba bizce pek gerekli değil. Çünkü bu menkıbeler, Kur'an'ın ilk defa hitap etmek durumunda olduğu toplumun hayal gücüyle öylesine derinden yoğrulmuştu ki Hz. Süleyman'ın olağanüstü gücünden ve hikmetinden söz eden bu efsanevî hikâyeler zaman içinde başlı başına kültürel bir gerçeklik, bir ifade ve üslup özelliği kazanmış ve bunun için de Kur'an'da verilmek istenen belli ahlakî gerçeklerin temsilî olarak yansıtılması için başvurulabilecek son derece uygun ifade araçları ya da ifade birimleri hâline gelmişlerdir. Bunun içindir ki Kur'an, bunların efsanevî mahiyetlerini doğrulamak ya da yalanlamak yönünde konu dışı bir değerlendirme ortaya koymadan, onları, insanın sahip olabileceği her türlü gücün ve ihtişamın nihaî kaynağının Allah olduğu, bazen mucizevî sınırlara varsa bile, beşerî hüner ve dehânın ulaşabildiği tüm başarıların Allah'ın üstün yaratma gücünün tezahüründen ibaret olduğu fikrini etkileyici bir biçimde ortaya koymak için bir fon, bir üslup ve ifade aracı olarak kullanılmaktadır.[3]

3 Esed, *Kur'an Mesajı*, II. 660-661 (77. not). Bu pasajın orijinal metni şöyledir: In this as well as in several other passages relating to Solomon, the Qur'an alludes to the many poetic legends which were associated with his name since early antiquity and had become part and parcel of Judeo-Christian and Arabian lore long before the advent of Islam. Although it is undoubtedly possible to interpret such passages in a "rationalistic" manner, I do not think that this is really necessary. Because they were so deeply ingrained in the imagination of the people to whom the Qur'an addressed itself in the first instance, these legends accounts of Solomon's wisdom and magic powers had acquired a cultural reality of their qwn and were, therefore, eminently suited to serve as a medium for the parabolic exposition of certain ethical truths with which this book is concerned: and so, without denying or confirming their mythical character, the Qur'an uses them as a foil for the idea that God is the ultimate source of all human power and glory, and that all achievements of human ingeunity, even though they may sometimes border on the miraculous, are but an expression of His transcendental creativity. Muhammad Asad, *The Message of The Qur'ān*, Gibraltar 1980, s. 498 (77. not).

Müsteşrik Montgomery Watt'ın İddiası

Watt İslam düşüncesinde vahiy, nübüvvet ve risalet gibi bazı temel kavramların gerçek mahiyetlerini sorguladığı çeşitli eserlerinde Kur'an'ın özellikle Ehl-i Kitap hakkındaki kimi beyanlarında birtakım tarihsel bilgi hataları bulunduğunu söyler. *Islamic Fundamentalism and Modernity* (İslâmî Hareketler ve Modernlik) isimli eserinde Kur'an vahyinde insan unsurunun (*human element*) inkâr edilemez bir hakikat olduğunu söyleyen Watt'a göre Kur'an vahyi tarih-dışı bir varlık düzlemine ait olamaz. Çünkü ezelî-ebedî karakterli bir kelamın tarihsel kılınması ya da beşerî bir ürün olan dilin kalıplarına sığdırılması imkânsızdır. Bu sebeple, Kur'an vahyinin meta-historik bir aslının olduğu ve bu vahyin muhtevasının teşekkülünde beşerin hiçbir katkısının bulunmadığı fikrini eleştirmek gerekir. Burada eleştirilen husus, Kur'an'ın Allah kelamı olduğuna yönelik inanç değil onun dünyevî ve beşerî varlık alanıyla hiçbir ilgisi bulunmayan bir kelam olduğu dogmasıdır.[4]

Aslında Kur'an'ın Arapça bir Kur'an olması dahi tek başına vahiyde insan unsurunun mevcudiyetini ispatlamaya kâfidir. Çünkü dil (lisan) durup dururken kendiliğinden ortaya çıkan bir şey değil çok uzak bir geçmişte insanlar tarafından üretilmiş bir fenomendir. Ayrıca herhangi bir dilin, o dille konuşup anlaşan toplumun dünya görüşü ve temel düşünce kategorileriyle çok sıkı bir bağı olduğu da müsellemdir. Bütün bu hususlar dikkate alındığında Kur'an vahyinin diyalektik bir süreçte oluştuğunu kabul etmek gerekir. Bu nedenle, Kur'an'ın muhtevasında beşerî unsurların yer almasını, dolayısıyla vahye tanıklık eden insanların özellikle Yahudilik ve Hıristiyanlık hakkındaki bazı yanlış telakkilerinin mevcut şekliyle vahye yansımasını doğal karşılamak gerekir.[5]

Burada şunu da belirtmek gerekir ki Hz. Muhammed'in Mekke'deki misyonunun ilk yıllarında Müslümanlar ile diğer Mekkeliler Kitâb-ı Mukaddes kıssaları hakkında az çok bilgi

4 William Montgomery Watt, *Islamic Fundamentalism and Modernity*, London 1988, s. 82. Türkçe tercüme: Montgomery Watt, *İslâmî Hareketler ve Modernlik*, çev. Turan Koç, İstanbul 1997, s. 125.

5 Watt, *Islamic Fundamentalism*, s. 82.Terc.: *İslâmî Hareketler*, s. 125-126.

sahibi idiler. Ancak onlar bu kıssalarda zikri geçen hâdiseleri, -tıpkı Arabistan tarihindeki olaylara ilişkin telakkilerinde olduğu gibi- büyük ölçüde birbirinden bağımsız hâdiseler olarak algılıyorlardı. Onlar belki de Eski ve Yeni Ahit'teki kronolojik tertipten ve peygamberler arasındaki zamansal (*temporal*) münasebetten de habersiz idiler. Müslümanlar Kitâb-ı Mukaddes'in muhtevasına vukûfiyetleri arttıkça tarihî olaylar ve şahsiyetler silsilesi hakkında da daha fazla bilgi sahibi olmaya başladılar.[6]

Watt'a göre vahiyde insan unsuruna ilişkin bu mülahazalar dikkate alındığında, Kur'an'da geçen "*Ey Harun'un kız kardeşi!*" (19.Meryem 28) şeklindeki ifadeden kaynaklanan problemi çözmek mümkündür. Anlaşıldığı kadarıyla Hz. İsa'nın annesine yönelik bu hitapta Hz. Meryem'le Hz. Musa ve Hz. Harun'un kız kardeşi [ablası] olan Meryem (*Miriam-Miryam*) birbirine karıştırılmıştır. İslam âlimleri bu maddî yanlışın (*palpable error*) doğurduğu problemi çeşitli şekillerde çözmeye çalışmışlardır. Bu çözümlerden bir kısmı pekâlâ mümkün ve makuldür. Bununla birlikte Arapça'da her iki ismin de Meryem olarak karşılanması hasebiyle Kitâb-ı Mukaddes'in kronolojisi hakkında hemen hiçbir bilgi sahibi olmayan Mekke'deki sıradan insanların bu iki ismi birbirine karıştırdıklarını kabul etmek belki daha net bir çözüm olabilir. Zira Allah Kur'an'da bu şahsiyetlerle ilgili hitabını Mekkelilerin düşünce kalıpları temelinde formüle etmiş, dolayısıyla onların yanlış kanaatlerini vahye yansıtmıştır. Bunu doğal karşılamak gerekir; çünkü bu tür yanlışları düzeltmeye çalışmak, temel dinî mesajın tebliğine katkı sağlamaktan ziyade, engel teşkil etme riski taşır.[7]

Watt bu ilginç iddiasına paralel olarak Kur'an'daki diğer bazı kıssalarda bahsi geçen olağanüstü olayların Kitâb-ı Mukaddes'teki bilgilerden ziyade, sözlü kültürün egemen olduğu milâdî 7. yüzyıl Arap yarımadasındaki insanlar arasında bilinen hikâye ve menkıbelere, Kitâb-ı Mukaddes kaynaklı

6 Montgomery Watt, *Islamic Revelation in the Modern World*, Edinburgh 1969, s. 42. Eserin tercümesi için bkz. Watt, *Modern Dünyada İslam Vahyi*, çev. Mehmet S. Aydın, Ankara 1982, s. 68.

7 Watt, *Islamic Revelation*, s. 42. Terc.: *Modern Dünyada İslam Vahyi*, s. 68.

bazı kıssaların ise şekil itibariyle Midraş'taki hikâyelere benzediğini söylemektedir. Onun tespitlerine göre, sözgelimi, çamurdan kuş maketinin Allah'ın izniyle İsa tarafından canlı bir kuşa dönüştürülmesiyle ilgili Kur'ânî anlatı (3.Âl-i İmrân 49) kanonik İncillerde değil gnostik düşünceler içeren bir metinde yer almaktadır. Aslında bu tür hikâyelerin dönemin Arap yarımadasındaki insanlar arasında yaygın olması son derece tabii bir durumdur. Kaldı ki bu tür hikâyeler o dönemde diğer bölgelerdeki insanlar arasında da yaygındır.

Bu bağlamda, "Kesin olan şu ki Kur'an'ın insanlara yönelik mesajını sadece Araplara değil aynı zamanda Arapların aşina oldukları fikirler temelinde sunduğunu söylemek kesinlikle onun değerini düşürmez."[8] diyen Watt geleneksel İslâmî anlayışı dikkate alarak, "Kur'an'da tarihsel olgu ve olaylarla ilgili birtakım yanlışların mevcudiyetinden söz edilmesi hâlinde bu tür yanlışlar içeren bir kelamı Allah kelamı olarak kabul etmek mümkün müdür?" şeklinde bir soru sorar. Ona göre bu soru yukarıdaki mülahazalar çerçevesinde şöyle cevaplanmalıdır: Allah Kur'an'daki kıssaların ifade kalıbını Mekke'deki insanların bakış açılarına uygun şekilde formüle etti. Bu insanlar arasında tarihsel olaylarla ilgili yanlışlar oldukça yaygındı. Ancak, bu yanlışları tashih etmek Allah'ın temel hedefleri arasında yer almıyordu. Bu nedenle, Allah söz konusu yanlışları ilk muhataplarının zihinlerindeki şekliyle Kur'an'a yansıtmakta beis görmedi.[9]

Watt'ın Kur'an kıssalarında birtakım tarihî bilgi yanlışları bulunduğuna ilişkin iddiası Arthur Jeffery tarafından da savunulmuştur. Nitekim Jeffery *The Foreign Vocabulary of the Qur'ān* (Kur'an'da Yabancı Kökenli Kelimeler) adlı eserinde İmrân, Meryem ve Harun kelimelerinin etimolojilerini incelerken bu iddiayı birkaç kez tekrar etmiştir.[10] Buna karşın Gerock, Sale ve Weil gibi bazı oryantalistler Kur'an'da iki Meryem'in birbirine karıştırılmış olmasını ihtimal dâhilinde görmemişlerdir.

8 Watt, *Islamic Revelation*, s. 42. Terc.: *Modern Dünyada İslam Vahyi*, s. 67-68.
9 Watt, *Islamic Fundamentalism*, s.83. Terc.: *İslâmî Hareketler*, s. 127.
10 Jeffery, *The Foreign Vocabulary*, s. 217, 262, 284.

"Ey Harun'un Kız Kardeşi!" İfadesinin Tahlili

19.Meryem 28. ayetteki ifadeye göre Hz. Meryem kendisini gayr-i meşru bir çocuk sahibi olmakla suçlayan halkı tarafından, "*Ey Harun'un kız kardeşi!*" şeklinde takdim edilmiştir. Bu ayette Watt ve Jeffery'in söz konusu iddiasına mesnet teşkil eden husus şudur: Meryem'in Harun adında bir kardeşi yoktur. Kaldı ki Kitâb-ı Mukaddes literatüründe bilinen yegâne Harun, Hz. Musa'nın ağabeyi olan Hz. Harun'dur. Dolayısıyla burada Hz. Musa ve Hz. Harun'un kız kardeşi olan Meryem-Miryam ile Hz. İsa'nın annesi Hz. Meryem birbirine karıştırılmıştır. Aynı şekilde, 66.Tahrîm 12. ayette Hz. Meryem'in İmrân'ın kızı olarak takdim edilmesi de yanlıştır. Çünkü Kitâb-ı Mukaddes'e göre İmrân (Amram) Hz. Meryem'in değil Hz. Musa, Hz. Harun ve kız kardeşleri Meryem'in babasıdır.

Aslında Watt ve Jeffery gibi oryantalistlerin savundukları bu iddianın tarihsel kökeni nüzul dönemine kadar uzanır. Zira Tirmizî ve İbn Mâce gibi muhaddislerin Muğîre b. Şu'be'den naklettikleri bir rivayete göre Necranlı Hıristiyanlar, "Siz Kur'an'da 'Ey Harun'un kız kardeşi' şeklinde bir ayet okumuyor musunuz?! Hâlbuki Musa ile İsa arasında çok uzun bir zaman aralığı var!" demek suretiyle bu konuyu Kur'an'la ilgili bir polemik konusu hâline getirmişlerdir. Tirmizî'nin sahih-garîb olarak nitelendirdiği bu hadisin[11] sübutu tartışılabilir olmakla birlikte konunun Müslüman-Hıristiyan polemiği bağlamında günümüzden bin küsur yıl kadar önce İslam literatürüne girdiği müsellemdir.

İmrân, Harun ve Meryem

Hz. Meryem'in Kur'an'da İmrân'ın kızı, Harun'un kız kardeşi olarak takdim edilmesinin ne anlama geldiği meselesine geçmeden önce söz konusu iddianın merkezinde yer alan İmrân, Harun ve Meryem hakkında kısa bir bilgi aktarmak faydalı olacaktır. İmrân kelimesi bir telakkiye göre İbranca *amram* kökünden türetilmiştir. Başka bir telakkiye göre ise kelimenin aslı Süryancadır. Ayrıca Arapça bir kelime kökün-

11 Tirmizî, "Tefsîr 20". Hadis için ayrıca bkz. İbn Mâce, "Edeb" 9; İbn Hanbel, *el-Müsned*, IV. 252; Nevevî, *Sahîhu Müslim*, XIV. 117-118.

den türetildiği, İslam'dan önce Arabistan'da kullanıldığı ve Safevî kitabelerinde bu isme rastlandığı yönünde de görüşler mevcuttur. Ancak kelimenin Kur'an'da Meryem'in babasının ismi olarak zikredilmesi İbranca kökenli olma ihtimalini güçlendirmektedir.[12]

3.Âl-i İmrân 33. ayette Âdem'in, Nuh'un, İbrahim ailesiyle İmrân ailesinin âlemlere üstün kılındığı belirtilmiştir. Aynı surenin 35. ayetinde ise İmrân'ın karısının doğacak çocuğu Allah'a adadığını ve ona Meryem adını verdiğini bildiren pasaj ile 66.Tahrîm 12. ayetteki "İmrân kızı Meryem" ifadesinden anlaşıldığına göre İmrân ailesinden maksat, Hz. Meryem ile oğlu İsa'dır. Ancak Tanah'a göre İmrân (Amram) Hz. Musa, Hz. Harun ve kız kardeşleri Meryem'in (Miriam) babası olup Hz. İsa'nın annesi Meryem'le organik bir bağı yoktur. Tanah'ın I. Tarihler kitabındaki/bölümündeki bir kayda göre Amram, Hz. Yakub'un torunu Kohat'ın oğludur.[13] Sayılar bölümünde ise "Ve Amram'ın karısının adı Levi kızı Yokebed idi; o Mısır'da Levi'ye doğdu; ve Harun'u ve Musa'yı ve kız kardeşleri Miryam'ı Amram'a doğurdu."[14] şeklinde bir ifade mevcuttur.

Görüldüğü gibi Tanah'ta sözü edilen İmrân, Hz. Musa ve Hz. Harun'un babası olup Hz. Meryem'le bir ilgisi yoktur. Ayrıca Hıristiyan literatüründe de Hz. Meryem'in babasının isminin İmrân olduğuna dair herhangi bir kayıt mevcut değildir. Dahası Hz. Meryem'in[15] Kudüs'ün tahribinden önceki son yüzyıl içinde tevhid inancını benimsemiş insanların Romalılar

12 Bkz. Jeffery, *The Foreign Vocabulary*, s. 217; Ömer Faruk Harman, "İmrân", *DİA*, İstanbul 2000, XXII. 232.

13 I. Tarihler: 6/2-3.

14 Sayılar: 26/59. Ayrıca bkz. I. Tarihler: 23/12-13.

15 Wensinck'e göre "Meryem" aynı eki taşıyan *amram*, *bilam* gibi soy ifade eden bir kelime olup Filistin ile kuzeybatı Arabistan arasında bulunan bir bölge ile alâkalıdır. "Hanım, ışık veren, kadın peygamber, prenses, mağrur, güzel ve kâmil insan" gibi anlamlar taşıdığı ileri sürülen Meryem kelimesinin kökeni hakkında çok sayıda görüş beyan edilmiştir. Bir görüşe göre kelime Latince "deniz" anlamına gelen Mare'nin çoğuludur. Başka bir görüşe göre Mısır kökenli Meri (mensup) kelimesiyle, sonradan ilave edilen "yam" ekinden müteşekkil olup "Tanrı'yı seven" veya "Tanrı'ya bağlı kadın" anlamına gelir. Üçüncü bir görüşe göre ise kelime İbranca ve/veya Aramca kökenlidir. Bkz. Arent Jan Wensinck, "Meryem", *İA*, İstanbul 1993, VII. 782. Ayrıca bkz. Joseph Patsch, *Our Lady in the Gospels*, London 1958, s. 27; Geoffrey Parrinder, *Jesus in the Qur'ân*, Oxford 1995, s. 60; Tümer, *Hz. Meryem*, s. 69-70.

tarafından baskı altında tutulduğu, iki Yahudi mezhebi olan Ferisîler ve Sadûkîler arasında çekişmelerin yaşandığı, Yahudilikle putperestliğin birbirine karıştığı, şeriatın ruhunun kaybolup geriye büyük ölçüde şekilciliğin kaldığı bir çevrede Zekeriyya ve Elisabeth gibi, tevhid öğretisini saf şekliyle muhafaza eden bir Yahudi cemaatinin gettosunda yaşadığı bilinmekle beraber[16] kanonik İncillerde özellikle Cebrail'in kendisini İsa ile müjdelemesinden önceki hayatı hakkında hemen hiçbir bilgi yoktur. Bununla birlikte, Luka İncilinde yer alan, "Altıncı ayında, Allah tarafından Cebrail melek Galile'de Nâsıra denilen şehre, Dâvûd evinden Yûsuf adındaki adama nişanlı olan bir kıza gönderildi; kızın adı Meryem idi" (Luka: 1/26-27) şeklindeki ifadeden Hz. Meryem'in Nâsıra'da yaşadığı anlaşılmaktadır. Muhtemelen, İ.Ö. 20. yıllarda adı geçen yerde doğan Hz. Meryem'in kaç yaşında ve nerede öldüğüne dair kesin bilgi bulunmamakla birlikte 59-72 yaşları arasında Kudüs'te veya Efes'te vefat ettiği yolunda birtakım tahminî görüşler ileri sürülmüş, bir telakkiye göre ise semaya yükseltilmiştir.[17]

Meryem'in babasının ismi apokrif kabul edilen İncillerden Protoevangelium'da (*The Protoevangelium of James*) "Yoakim" (*Joachim*) olarak kaydedilmiştir. Yine bu apokrif metinde Meryem'in dedesi Mathan'ın Meryem, Sobe ve Hannah adlarında üç kızı olduğu, kızlardan Sobe'nin Zekeriyya'nın hanımı Elizabeth'in annesi, Hannah'ın da Bakire Meryem'in annesi olduğu bilgisine yer verilmiştir.[18]

Harun'a gelince, gerçekten de Kitâb-ı Mukaddes literatüründe bilinen yegâne Harun, Hz. Musa'nın ağabeyi olan Harun'dur. İbranca Tevrat'ta "Aharon" şeklinde kaydedilen ve muhtemelen İslam'dan uzun zaman önce Araplar arasında bilinen bu isim Filistin Süryancasından Arapça'ya geçmiştir.[19] Kur'an'da ise Harun'dan 20 yerde söz edilmiştir. İlgili ayet-

16 Hz. Meryem'in yaşadığı dönemde kadının durumu hakkında geniş bilgi için ayrıca bkz. Ivone Gebara-Maria Clara Bingemer, *Mary, Mother of God, Mother of the Poor*, USA 1989, s. 46-54.

17 Geniş bilgi için bkz Günay Tümer, *Hıristiyanlıkta ve İslam'da Hz. Meryem*, Ankara 1997, s. 68-93.

18 Tümer, *Hz. Meryem*, s. 67. Bu apokrif İncilin metni için bkz. http:// www. newadvent. org / fathers / 0847.htm

19 Jeffery, *The Foreign Vocabulary*, s. 283-284.

lerdeki bilgilere göre Harun, nebi sıfatıyla kardeşi Musa'nın yardımcısı olarak görevlendirilmiş, ilâhî vahiyleri tebliğ maksadıyla Allah tarafından Firavun ve onun seçkinler çevresine gönderilmiş, yine kardeşiyle birlikte kendisine doğruyu yanlıştan tefrik-temyiz edici bir ölçü/ölçüt (*furkân*) ve ışık saçan bir kaynak olan vahiyler verilmiş; ayrıca ilâhî lütuf, yardım, hidayet, sonraki nesiller arasında hayırla yâd edilme ve Allah'ın rahmet-esenlik dileğine (selam) mahzar olmuştur.[20]

Bu övgü ifadelerinin yer aldığı ayetlerde genellikle Hz. Musa ile birlikte zikredilen Harun'un hayatı ve faaliyetleri hakkında fazla bilgi yoktur. Aynı şekilde Tanah'ta da Harun'dan çok fazla söz edilmemiştir. Çıkış ve Sayılar'daki bazı ifadelere göre Harun, Levi ailesine mensup olup Amram ile Yokebed'in oğludur (Sayılar: 26/59). Hz. Musa'dan üç yaş büyük, kız kardeşi Meryem'den küçüktür (Çıkış: 6/20; 7/7). Sina'dan hareket edildikten sonra kız kardeşi Meryem'le birlikte Hz. Musa'ya Habeşli bir kadın aldığı için karşı çıkmış ve bu yüzden Tanrı'nın öfkesine sebep olmuştur. Bu ilâhî öfkenin neticesinde Meryem cüzam hastalığına yakalanmıştır (Sayılar: 12/1-12).

Sonuç olarak, Kitâb-ı Mukaddes'te Hz. İsa'nın annesi Hz. Meryem'in Harun adında bir erkek kardeşi bulunduğuna dair hiçbir kayıt yoktur. Aynı durum İmrân için de söz konusudur. Buna mukabil Hz. Musa, Harun ve Meryem ile babaları Amram (İmrân) Tanah'ta yer almakta, dolayısıyla Yahudiler ve Hıristiyanlarca bilinmektedir. Ancak Hz. Meryem'in babası sadece Kur'an'da İmrân diye adlandırılmakta ve hiçbir Hıristiyan kaynağında Meryem'in babasının adı olarak geçmemekte, yine Hz. İsa'nın annesi Meryem'in Harun adında bir kardeşinin mevcudiyeti bilinmemektedir.

Müfessirlerin İmrân ve Harun'la İlgili Yorumları

Müfessirler 19.Meryem 28. ayette geçen Harun'un tarihsel kimliği ile "kardeş" nitelemesinin ne anlama geldiği hususun-

20 Bkz. 2.Bakara 248; 4.Nisâ 163; 6.En'âm 84; 7.A'râf, 122, 142; 10.Yûnus 75; 19.Meryem 28, 53; 20.Tâ-hâ 30, 70, 90, 92; 21.Enbiya 48; 23.Müminûn 45, 25.Furkân 35; 26.Şuarâ 13, 48; 28.Kasas 34; 37.Sâffât 114, 120.

da farklı görüşler aktarmışlardır. Bu görüşleri iki başlık altında özetlemek mümkündür:

(1) Ayette anılan Harun Hz. Musa'nın kardeşi Harun'dur. Bazı tefsirlerde Mukâtil b. Süleyman'a (ö. 150/767) nisbet edilen bu görüşe göre, "*Ey Harun'un kız kardeşi!*" ifadesinden kastedilen anlam şudur: "Biz, kulluk hususunda Meryem'in tıpkı Harun gibi olduğunu düşünüyorduk. O, böyle kötü işi nasıl yaptı, bir türlü akıl erdiremedik."

Bu görüşün diğer varyantına göre Hz. Meryem Hz. Harun'un soyundan geldiği için ilgili ayette "Harun'un kız kardeşi" olarak takdim edilmiştir. Bu hitap, Temîm kabilesine mensup bir kişiye, bir kabileye veya ırka mensubiyet anlamında "Ey Temîm'in kardeşi" (*Yâ ehâ temîm*), yahut bir Arap'a, "Ey Arapların kardeşi" (*Yâ eha'l-'arab*) şeklinde hitap edilmesine benzer.

(2) Hz. Meryem'in İsrailoğulları arasında çok saygın bir yere sahip olan Harun adında bir erkek kardeşi vardı. Ayrıca Harun ismi, Hz. Musa'nın kardeşi Harun'dan dolayı teberrüken İsrailoğulları arasında yaygın şekilde kullanılıyordu.

(3) Harun, Hz. Meryem'in döneminde yaşayan salih ve âbid bir kişi olup cenaze törenine tümünün ismi Harun olan kırk bin kişi katılmıştır. Buna göre Hz. Meryem'e yönelik hitap, "Ey Harun gibi salih olan kadın! Sen bu işi yapacak biri değildin" şeklinde bir anlam taşır.

(4) Bazı müfessirlerin zayıf olarak gördükleri bir başka varsayıma göre ise Harun o dönemde İsrailoğulları arasında yaşayan ve fâsıklıkla meşhur olan bir kişi idi. Hz. Meryem gayri meşru yolla çocuk edindiği gerekçesiyle halkı tarafından bu kişinin kardeşi olarak zikredildi.[21]

İmrân ve ailesiyle ilgili yorumlara gelince, müfessirlerin ekseriyetine göre tarihte iki İmrân vardır. İlki Hz. Musa, Harun ve kız kardeşleri Meryem'in babası olan İmrân; diğeri ise Hz. Meryem'in babası İmrân'dır. Kur'an'da adı geçen İmrân, Hz. Meryem'in babası olup şeceresi İsa b. Meryem b. İmrân

21 Bu görüşlerin ayrıntısı için bkz. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XVI. 77-78; Beğavî, *Ma'âlimü't-Tenzîl*, III. 94; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, V. 227; Kurtubî, *el-Câmi'*, XI. 68.

b. Masan (Matan) b. Süleyman b. Dâvûd b. İşa b. Yehuza b. Ya'kûb b. İshak'tır. Hz. Musa'nın babası İmrân'ın şeceresi ise İmrân b. Yahsur b. Kahes (Fahas) b. Levi b. Ya'kûb b. İshâk'tır. Zemahşerî'nin "Denildi" (Kîle) kaydıyla aktardığı bir görüşe göre bu iki İmrân arasında 1800 yıllık bir zaman dilimi vardır.[22]

Yorumların Tahlil ve Tenkidi

Görüldüğü gibi müfessirler ilgili ayetlerdeki ifadeleri zâhirî ve hakikî manaya hamletmek suretiyle tarihte iki İmrân, iki Harun ve iki Meryem'in var olduğu sonucuna ulaşmışlardır. Fahreddîn er-Râzî mevcut görüşler arasında Hz. Meryem'in İsrailoğulları arasında iyi hâliyle tanınan Harun adında bir kardeşinin olduğuna ilişkin görüşün tercihe şayan olma gerekçesini şöyle izah etmiştir: (ı) Sözde aslolan hakikî manadır. Ayette mecaz kastedildiğine ilişkin bir karine olmadığına göre ilgili ifadeyi hakikate hamletmek gerekir. (ıı) Kınamanın daha şiddetli ve etkili olması için, Hz. Meryem'in kendi öz kardeşine nisbet edilmesi gerekir.[23]

Bu görüş daha önce sözünü ettiğimiz Muğîre b. Şu'be rivayetiyle teyit edilmiştir. Bu rivayete göre Muğîre, Hz. Peygamber'in elçisi olarak gittiği Necran'da Hıristiyanların, "Siz 'Ey Harun'un kız kardeşi' anlamında bir ayet okumuyor musunuz? Hâlbuki Musa ile İsa arasında çok uzun bir zaman aralığı var." şeklinde bir sorusuna muhatap olur; fakat bu soruya nasıl cevap vereceğini bilemez. Hz. Peygamber bilahare kendisine bu meseleyi açan Muğîre'ye şöyle der: "Onlara, İsrailoğulları'nın, [geleneklerindeki] geçmiş peygamberlerin ve salih insanların isimleriyle [kendi çocuklarını] isimlendirdiklerini söylemiş olsaydın keşke!"[24]

22 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I. 424; Beğavî, *Ma'âlimü't-Tenzîl*, I. 294; Kurtubî, *el-Câmi'*, IV. 41.

23 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XXI. 208.

24 Bu görüşle ilgili olarak şöyle bir rivayet de aktarılmıştır: Ka'b el-Ahbâr Hz. Âişe'nin huzurunda, "Meryem, Musa'nın ağabeyi Harun'un kız kardeşi değildir" deyince Hz. Âişe ona, "Yalan söylüyorsun" diye karşılık verdi. Bunun üzerine Ka'b, "Ey mü'minlerin annesi! Bunu Nebi (s.a.v.) söylemiştir. O, en doğru konuşan ve en iyi bilen insandır. Kaldı ki ben Meryem ile Harun arasında 600 seneden fazla bir zaman dilimi olduğunu biliyorum" deyince Hz. Âişe sustu. Bkz. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XVI. 77; Kurtubî, *el-Câmi'*, XI. 68.

Kurtubî bu hadisin ilgili ayette zikri geçen Harun'un Musa'nın kardeşi Harun olmadığına delalet ettiğini söylemiş;[25] Taberî ise yine bu hadisten hareketle ayette sözü edilen Harun'un Hz. Meryem'in kavminden salih bir kişiye işaret ettiği kanaatine varmıştır.[26] Ancak mezkûr hadis, Mevdudi'nin de belirttiği gibi, ayette geçen Harun'un Hz. Meryem'in öz kardeşi veya kavminden salih bir kişi olduğu görüşüne delil oluşturabileceği gibi[27] aksi görüş için de mesnet oluşturabilir. Kaldı ki bazı tefsirlerde Hz. Peygamber'e isnat edilen başka bir rivayette Meryem'in Hz. Harun'un soyundan geldiği bildirilmiştir.[28]

Sonuç olarak, tarihte iki İmrân, iki Harun ve iki Meryem olduğuna ilişkin görüş her ne kadar müfessirlerin çoğunluğu tarafından benimsenmiş olsa da gerçekte varsayımdan öte bir değer taşımamaktadır. Çünkü geçmiş toplumlar ve peygamberlerle ilgili Kur'an kıssalarındaki müphem hususları sahabe döneminden itibaren büyük ölçüde Yahudi ve Hıristiyan kaynaklarından öğrenen Müslümanların bilhassa Hz. Meryem'in öz babası olarak kabul ettikleri ikinci İmrân'ın şeceresini hangi kaynaktan tespit ettikleri belli değildir. Bununla birlikte bu kaynağın Kitâb-ı Mukaddes literatürü olmadığı kesindir.

Değerlendirme ve Sonuç

Konuyla ilgili en makul yorum, ilgili ayetlerde sözü edilen Harun'un Hz. Musa'nın kardeşi Harun, İmrân'ın da Hz. Musa, Harun ve kız kardeşleri Meryem'in babası İmrân olduğunu söylemektir. Bu noktada Hz. Meryem'in niçin kendisinden bin küsur yıl önce yaşamış insanların kızı ve kız kardeşi olarak anıldığı sorulabilir. Bu soruyu Kitâb-ı Mukaddes kültürüne vukûfiyetiyle tanınan Muhammed Esed şöyle cevaplamıştır:

> Kadim semitik ifade tarzında kişinin ismi çok defa kabilenin geçmiş ulularından, büyüklerinden birinin ya da kabilenin

25 Kurtubî, *el-Câmi'*, XI. 68.
26 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XVI, 78.
27 Mevdudi, *Tefhîmü'l-Kur'ân*, III. 198-199.
28 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II. 508; Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XXI. 207.

ilk atası olarak bilinen kimsenin adına bağlanırdı. Bunun içindir ki, sözgelimi Benû Temîm kabilesine mensup birine bazen 'Temîm'in oğlu' yahut 'Temîm'in kardeşi' diye hitap edilirdi. Hz. Meryem de rahipler kastına mensup olduğuna göre, Hz. Musa'nın kardeşi Harun'un soyundan ve bu yüzden de "Harun'un kız kardeşi ya da bacısı" olarak çağrılıyordu. (Aynı şekilde, Hz. Meryem'in yeğeni ve Zekeriyya'nın karısı Elisa (Elisabeth), Luka i, 5'de, "Harun'un bacıları"ndan biri olarak anılmaktadır.)[29]

Esed, İmrân ailesinden söz eden 3.Âl-i İmrân 33. ayete düştüğü açıklama notunda da şunları söylemiştir:

İmrân ailesi, İmrân'ın (Kitâb-ı Mukaddes'teki Amram) çocukları olan Hz. Musa'yı ve Harun'u İsrâilliler arasındaki din adamları zümresinin içinden çıktığı Hz. Harun'un soyunu, dolayısıyla hem annesi hem de babası aynı soydan gelen Hz. Yahya'yı (karş. Hz. Yahya'nın annesi Elisabeth'ten Harun'un kızlarından biri olarak söz eden Luka, i, 5) ve Hz. İsa'yı -ki Hz. Yahya'nın yakın akrabası olan annesi Hz. Meryem'den Kur'an'ın başka bir yerinde (19:28) 'Harun'un kız kardeşi' olarak söz edilmektedir- kapsar. Her iki halde de bir şahsın veya bir halkın ismini tanınmış bir aileye atfetme şeklindeki eski Sâmî âdeti sergilenmektedir.[30]

Bu yüzdendir ki Muhammed Hamidullah, 19.Meryem 28. ayetteki ifadeyi, "Harun'un kızı, ey kız kardeş," şeklinde çevirmiş ve bu çevirisine Esed'in görüşüyle paralellik arzeden şöyle bir açıklama notu düşmüştür:

Harfi harfine: 'Harun'un kız kardeşi'. Bu şekilde çevirmemizin nedeni şudur: Arapça'da 'kız kardeş' ifadesi, 'kabileye mensup kadın' anlamında sıkça kullanılır. Hatırlatalım ki Hz. Meryem Hz. Zekeriyya tarafından evlatlık alınmıştı. Müslümanların geleneğine göre Hz. Meryem'in annesi bizzat Hz. Zekeriyya'nın hanımının kız kardeşidir. Yine, bu gelenekte bütün isimler ve tam bir soy kütüğü yer almaktadır.[31]

Hamidullah, 66.Tahrîm 12. ayetteki "İmrân kızı Meryem" ifadesine de şöyle bir izah getirmiştir:

29 Esed, *Kur'an Mesajı*, II. 612 (22. not).
30 Esed, *Kur'an Mesajı*, I. 94-95 (22. not).
31 Muhammed Hamidullah, *Aziz Kur'an*, çev. Abdülaziz Hatip-Mahmut Kanık, İstanbul 2000, s. 454 (2. not).

İmrân kızı' deyimi, Harun'un babası İmrân kabilesine mensup olması nedeniyle bu kabileye mensup sayılmış ve 'İmrân kızı' diye nitelenmiştir. 'Bir kabilenin kızı' deyimi, Arapça'da normal olarak o kabilenin üyesi veya 'kabilenin atası sayılan kişiden gelen' bir kadın için de kullanılır. 19.Meryem, 28'de geçen 'uht = kız kardeş' ve 26.Şuarâ, 106 vs'de geçen 'ah = erkek kardeş' deyimleri de 'kabileye mensup kişi' anlamında kullanılmıştır.[32]

Öte yandan Kur'an'da Hz. Nuh, Hûd, Salih ve Lût peygamberler gönderildikleri kavimlerin kardeşleri olarak anılmıştır. Mesela, 26.Şuarâ 106. ayette Nuh, kendi kavminin kardeşi (*ahûhum nûh*); 124. ayette Hûd, Âd kavminin kardeşi (*ahûhum hûd*); 142. ayette Salih, Semûd kavminin kardeşi (*ahûhum sâlih*) ve yine aynı surenin 161. ayetinde de Lût, kendi kavminin kardeşi (*ahûhum lût*) olarak takdim edilmiştir. Bütün ayetlerde sözü edilen kardeşlik bir kabileye mensubiyet anlamına gelmektedir.[33]

Netice itibariyle, müsteşriklerin Kur'an'da Hz. Meryem'le ilgili maddî bilgi hatası bulunduğuna ilişkin iddialarının ciddiye alınacak bir tarafı yoktur. Kaldı ki onların bu iddiaları kutsal kitaplarındaki bazı ifadelerle de çelişmektedir. Çünkü Luka İncili'ne göre Hz. Zekeriyya'nın eşi Elizabeth, Hz. İsa'nın annesi Meryem'in akrabası olup Hz. Harun'un kızlarındandır. (Luka: 1/5, 36). Yine aynı İncilde, Hz. İsa'ya atfen, "Rab Allah ona babası Davud'un tahtını verecek" (Luka: 1/32) şeklinde bir ifade yer almaktadır. Ayrıca Matta İncilinin ilk cümlesinde, "İbrahim oğlu, Davud oğlu, İsa Mesih'in nesebinin kitabıdır" denilmekte; aynı İncilin 1/20. pasajında ise Hz. Meryem'in nişanlısı Yusuf'a, "Sen, Davud oğlu Yusuf" diye hitap edilmektedir. Şu halde, İncillerdeki bütün bu ifadeleri nasıl anlamak gerekiyorsa Hz. Meryem'in İmrân'ın kızı ve Harun'un kız kardeşi olduğunu bildiren Kur'an ifadelerini de o şekilde anlamak gerekir.

32 Hamidullah, *Aziz Kur'an*, s. 708 (5. not).
33 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III, 120.

Hz. İsa: Sır ve Muamma Peygamberi

Giriş

Hz. İsa Kur'an'ın 93 ayetinde söz konusu edilmekte, bilhassa 3.Âl-i İmrân, 5.Mâide ve 19.Meryem suresinde doğumunun müjdelenişi, dünyaya gelişi, tebliği, mucizeleri, dünyevî hayatının sonu ve Allah katına yükseltilişi (ref') hakkında bilgi verilmektedir. Ne var ki İsa'ya ilişkin bilgilerin hemen tamamı epeyce müphem ve muğlâk bir nitelik arz etmektedir. İsminin kökeni ve ne manaya geldiği noktasından başlayan bu muğlâklık Mesih sıfatıyla anılması, Allah'tan bir kelime ve ruh olması, kutsal ruhla (*rûhu'l-kudüs*) desteklenmesi gibi çeşitli vasıflarının delaletinde daha da belirginleşmekte ve nihayet anne rahmine düşüşü, dünyaya gelişi, çarmıh meselesi ve Allah katına yükseltilmesi gibi konularda zirve noktasına ulaşmaktadır.

Gerçi ilgili ayetler incelendiğinde İsa'nın Kur'an'da başka hiçbir peygambere izafe edilmeyen birçok güzel unvan ve sıfatla anıldığı görülür; hatta İsa'ya, "diğer bütün peygamberler bir yana" demeyi mümkün kılacak düzeyde bir ilgi ve ihtimam gösterildiği söylenebilir. Nitekim doksan üç ayetin hiç birinde İsa'nın herhangi bir kusurundan söz edilmemesi, hiçbir ilâhî itaba muhatap olmaması, birçok güzel sıfatla anılması ve bazı ayetlerde Allah'tan bir kelime ve ruh olarak tavsif edilmesi söz konusu özel ilgi ve ihtimamı işaretleyen hususlar arasında zikredilebilir.

Meselenin bu boyutu yeterince aydınlık olmakla birlikte İsa'yı niteleyen ayetlerle ilgili diğer veçhesi oldukça karanlıktır. İsa'nın Allah'tan bir kelime ve ruh olması ne anlama gelmektedir? Mesih sıfatının gerçek anlamı nedir? "*İsa'yı ne öldürdüler, ne de astılar. Fakat onlar öyle olmuş zannettiler*" (*velâkin şübbihe lehüm*) ne demektir? İsa'nın annesine ruh üflenmesi ve bilhassa Ruh'un (Cebrail?) Hz. Meryem'e eli yüzü

düzgün bir insan (erkek) kılığında gözükmesi neye işaret etmektedir? "*Senin canını alacağım ve katıma yükselteceğim*" ifadesinden Nüzul-i İsa'ya işaret çıkarmak mümkün müdür? Kıyamet vakti için bir ilim veya 'alem (işaret) olan İsa mıdır? Ehl-i Kitap'tan herkesin ölmeden önce İsa'ya inanacak olması ne anlama gelmektedir?

Doğrusu, Kur'an'ın İsa ile ilgili beyanlarından çıkardığımız bu sorulara dört başı mamur cevaplar bulmak, tahmin edildiğinden çok daha zor bir iştir. Buradaki zorluğun derecesini anlamak için, müfessirlerin bahis konusu ayetlerle ilgili izahlarına göz atmak yeterlidir. Ne var ki Kur'an'daki İsa bilmecesi kısmen de olsa çözümü gereken ciddi bir problemdir. Bu problemi çözmenin en kestirme yolu, hiçbir risk faktörü içermeyen "imancılık"tır. Müslümanların kahir ekseriyetince tercih edilen yol budur. Riskli olan ikinci bir yol ise problemi çözmek için ilmî ve entelektüel çaba sarf etmektir. Bu çalışmada bir bakıma gözü budaktan sakınmamak anlamına da gelen ikinci yol tercih edilecektir.

İsa'nın Tarihî Kimliğine Dair Birkaç Not

Kur'an'da İsa'nın doğumunun müjdelenmesi, dünyaya gelişi, risalet görevi, mucizeleri, dünyevî hayatının sonu ve Allah katına yükseltilişi gibi konulardan söz edilmekle birlikte nerede ve ne zaman doğduğu, gençlik yıllarında ne tür faaliyetlerde bulunduğu gibi sorulara sarih cevap teşkil edecek bir tek atıf yer almaz. Kur'an'ın zaman ve mekân gibi tarihsel unsurları tamamen hazfederek anlattığı İsa'nın doğumu, risalet dönemi ve ölümü Sinoptik İncillerde detaylı biçimde aktarılmıştır. Ancak bu aktarımda olayların kronolojisi birbirinden farklı olduğu gibi, zaman ve mekânla ilgili atıflar da genelde çok muğlâktır. Nitekim bu muğlâklık 19. yüzyıl Batı dünyasında İsa'nın tarihî bir figür olup olmadığı meselesini gündeme getirmiş ve bu meseleyle ilgili tartışmalar geçen yüzyıldan bugüne kadar devam etmiştir.

Bu cümleden olarak, Bernard Russell gibi bazı düşünürler İsa'nın tarihsel varlığını, yani tarihin bir döneminde yaşamış olmasını şüpheyle karşılamış, bazı araştırmacılar ise İsa'nın

eski Yunan, Mısır, Sümer, Fenike veya eski Hint kültüründeki yarı-tanrısal varlıkları anımsatan mitolojik bir figür olduğunu ileri sürmüşlerdir. Bu fikri savunanlara göre milâdî tarihin başlangıç dönemine ait olan yazılı kaynaklarda İsa'dan bahsedilmemiş olması onun mitolojik bir şahsiyet oluşunun çok açık bir kanıtıdır. 20. yüzyılın ünlü Hıristiyan ilahiyatçısı Rudolf Bultmann da Yeni Ahit metinlerinin tarihsel malumattan ziyade, mitolojik öyküler içerdiğini söylemiş ve bu arada, İsa'nın tarihsel kimliğini açıkça ortaya koyabilecek bir delilin mevcut olmadığına dikkat çekmiştir.[1]

Meseleye Kur'an açısından bakıldığında İsa'nın tarihî bir şahsiyet oluşundan şüphe etmek imkânsızdır. Aksi takdirde diğer bütün peygamberlerin de tarihsel kimliklerinden kuşku duymamak için hiçbir sebep yoktur. Bu itibarla, İsa'nın muhayyel ve/veya mitolojik bir figür olduğuna ilişkin görüşleri Batı'daki Aydınlanma tecrübesinden sâdır olan tarihsel şüphecilik bağlamında değerlendirmek gerekir.

İsminin Kökeni

İsa Hıristiyanlıkta ve İslam'da bu isimle anılmaktadır. Ancak İsa isminin kökeni ve ne anlama geldiği konusu tartışmalıdır. Matta'ya göre İsa kelimesi "kurtarıcı" anlamındadır.[2] Müslüman dilcilerin çoğunluğu ise kelimenin yabancı (İbranca veya Süryanca) kökenli olduğu kanaatindedir.[3] Fahreddîn er-Râzî'nin verdiği bilgiye göre İsa kelimesinin aslı İşû'dur. Tıpkı Musa'nın aslında Mûşâ olması gibi.[4]

İsa isminin Arapça'da "donuk, beyaz renkte olmak" anlamındaki *'ayes* kökünden veya "siyaset etmek, yönetmek" anlamındaki *'avs* kökünden türetildiği de ileri sürülmüştür. Müslüman dilciler tarafından pek makbul addedilmeyen bu iki tezden ilkine göre İsa, rengi-teni beyaz olduğu, ikincisine göre ise nefsini taatle, kalbini muhabbetle ve ümmetini

1 Geniş bilgi için bkz. Gündüz, *Pavlus*, s. 125-136.
2 Matta: 1/21.
3 Mesela bkz. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I. 294, 430.
4 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, VIII. 55. Ayrıca bkz. Murtazâ ez-Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, Beyrut 1976, XVI. 297; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, VI. 152-153.

Allah'a davetle eğittiği için kendisine bu ad verilmiştir.[5] Buna karşılık Batılı bazı yazarlar İsa isminin Hz. Muhammed'e Yahudiler tarafından empoze edildiğini ileri sürmüşlerdir. Buna göre Yahudiler Hz. Yakub'un oğlu olan ve Tevrat'ta pek tasvip edilmeyen Esaü'nün ruhunu taşıdığı iddiasıyla İsa'ya Esaü adını vermişlerdir.[6] Ancak İsa kelimesinin Esaü'den türetilmiş olduğuna ilişkin iddia İsa sonrasına ait en önemli Yahudi literatürü olan Talmud'da bu iki ismin birbiriyle mukayese edilmemiş olması hasebiyle çürütülmüştür.[7]

Doğumu

Kur'an'da İsa'nın doğum yeri ve tarihi hakkında bilgi verilmemiştir. İncillerde ise onun Beytlehem'de doğduğu belirtilmiş, fakat Nâsıralı olarak takdim edilmiştir.[8] Matta İncili'nde İsa'nın M.Ö. 37 ile M.Ö. 4 yılları arasında Yahudi topraklarında hüküm süren Kral Hirodes zamanında dünyaya geldiği bildirilmiş; ancak doğum tarihi tam olarak verilmemiştir.[9] Bununla birlikte milâdî başlangıç olarak kullanılan tarih -ki bu tarih 6. yüzyılda yaşamış olan Dionysius Exigus tarafından belirlenmiştir- aslında yanlış olduğu halde geleneksel olarak onun doğum yılı olarak kabul edilmiştir.[10]

İsa'nın doğumu Kur'an'da mucizevî ve/veya gizemli bir olay biçiminde anlatılmıştır. Luka İncili'ndeki bilgilerle de kısmen örtüşen bu tasvirde,[11] diğer bütün kıssalarda olduğu gibi

5 Fîrûzâbâdî, *Besâiru Zevi't-Temyîz*, VI. 111.

6 Yahudiler, Hz. Meryem'in Romalı bir askerle zina edip hamile kaldığı iddiasında da bulunmuşlar ve bu çirkin iddiaya istinaden İsa'yı Ben Panthera ve/veya Ben Serapion diye isimlendirmişlerdir. Gündüz, *Pavlus*, s. 155-156.

7 Ömer Faruk Harman, "İsâ", *DİA*, İstanbul 2000, XXII. 465. Daha geniş bilgi için bkz. Parrinder, *Jesus in the Qur'ân*, s. 17.

8 Matta: 2/1, 13/54, 57; Markos: 6/1, 4. Luka: 2/4, 4/16, 24.

9 Matta: 2/1. Luka İncili'ndeki bilgiye göre de İsa Roma imparatorluğunun Suriye valisi olan Kirinius zamanında yapılan bir genel nüfus sayımı sırasında dünyaya gelmiştir. Luka: 2/1-7.

10 Bu konuda kesin bir tarih vermek pek mümkün gözükmemekle birlikte konuyla ilgili son araştırmalara göre İsa -galip ihtimalle- Kral Hirodes'in saltanatının son zamanlarında, yani en geç M.Ö. 4 yılında veya bundan birkaç yıl önceki bir tarihte doğmuştur. Geniş bilgi için bkz. Mehmet Katar, "Hıristiyanlık'ta İsa'nın Doğumu ile İlgili Kutlamaların Ortaya Çıkışı", *İslâmiyât* III/4 (2000), s. 116-121.

11 Bkz. Luka: 1/26-35.

zaman ve mekân gibi tarihsel unsurlar hazfedilmiş, sadece Hz. Meryem'in İsa'ya hamile kalmadan önce ailesinden ayrılıp doğu istikametinde bir yere çekildiğinden söz edilmiştir.[12] Bize öyle geliyor ki bu atıf hâdisenin geçtiği mahal hakkında bilgi vermek için değil muhtemelen seci (uyak) sağlamak maksadıyla zikredilmiştir.

Hz. Meryem'in İsa'ya hamile kalması Kur'an'da şöyle anlatılmıştır:

[Ey Peygamber!] Bu ilâhî mesajda Meryem'i de an! Hani o vaktiyle ailesinden ayrılıp [Mabed'in] doğu tarafında tenha bir yere çekilmişti.

Meryem [rahatsız edilmemek ve sırf ibadetle meşgul olabilmek için bulunduğu yere bir perde çekerek] kendisini insanlardan uzak tutuyordu. Derken, biz ona vahiy meleğimizi gönderdik. Melek ona eli yüzü düzgün bir erkek kılığında göründü.

Bunun üzerine Meryem, "Senden Rahman'a sığınırım." dedi ve ekledi: "Eğer Allah'tan korkup çekinen biriysen sakın bana yaklaşma!"

Melek, "Ben" dedi, "Rabbin tarafından sana gönderilmiş bir elçiyim. Sana, hiçbir günaha bulaşmayacak bir erkek çocuk armağan etmek için geldim."

Meryem, "Bana erkek eli bile değmemişken nasıl bir oğlum olabilir?! Hem sonra ben iffetsiz bir kadın değilim ki!" diyerek hayretini dile getirdi.

Melek, "Dediğin doğru; fakat rabbin şöyle buyurdu: "Bu benim için pek kolay bir iştir." [İşte bunun içindir ki senin bir oğlun olacak]. Biz onu insanlara sınırsız kudretimizi gösteren bir sembol ve rahmetimizin bir tecellisi/ayetlerimizin tebliğcisi olmak üzere var edeceğiz. Bunun böyle olacağı artık kesinleşmiştir."

İşte bu ilahî hüküm uyarınca Meryem, İsa'ya hamile kaldı ve karnındaki çocuğuyla birlikte gözlerden uzak bir yere çekildi.

Nihayet doğum sancısı onu bir hurma ağacının gövdesine yaslanmaya zorladı. Meryem, "Keşke" dedi, "Bu hâl başıma gelmeden önce ölseydim de unutulup gitseydim."

12 Matta İncili'nde Meryem'in İsa'nın doğumundan önce Galile'deki Nâsıra şehrinde oturduğu ve Dâvud soyundan Yûsuf adlı bir dülgerle nişanlı olduğu belirtilmiştir. Bkz. Matta: 13/55.

Derken, melek aşağıdan ona şöyle seslendi: "Üzülme artık! Bak işte rabbin senden İsa'yı yaratıp dünyaya getirdi. Şu hurma dalını kendine doğru çekip silkele de üzerine taze hurmalar dökülsün."

"Artık ye, iç de gözün ışısın! Eğer herhangi birine rastlarsan de ki: "Ben bir süre konuşmamak üzere Rahman'a söz verdim. İşte bu sebeple bugün hiç kimseyle konuşmayacağım."

Bir süre sonra Meryem kucağındaki bebeğiyle birlikte halkın yanına döndü.[13]

Bu kıssadaki bazı pasajlar dikkat çekici birkaç farklılıkla birlikte 3.Âl-i İmrân 45-47. ayetlerde de nakledilmiştir. Şöyle ki kıssanın Meryem suresindeki varyantında Hz. Meryem'e İsa'nın doğacağını müjdeleyen varlık, "Ruhumuz" -ki buradaki ruh genellikle Cebrail'le özdeşleştirilmiştir- diye tavsif edilmiştir. 3.Âl-i İmrân suresinde ise bu müjdenin Meryem'e melekler (*melâike*) tarafından verildiği bildirilmiştir. Yine 19.Meryem 20. ayette, Hz. Meryem'in karşısında yakışıklı bir erkek olarak temessül eden Ruh'a, "Bana erkek eli bile değmemişken nasıl bir oğlum olabilir?!" (*kâlet ennâ yekûnü lî ğulâmün velem yemsesnî beşer*) dediğinden söz edilmiş, 3.Âl-i İmrân 47. ayetteki ifadeye göre ise Meryem bu sözü Ruh'a değil Allah'a söylemiştir (*Kâlet rabbi ennâ yekûnü lî veledün velem yemsesnî beşer*).

Görüldüğü gibi kıssanın Meryem suresindeki varyantında ön plana çıkan Ruh, Âl-i İmrân suresinde tamamen hazfedilmiştir. Diğer bir deyişle, Meryem suresindeki Ruh'un yerini Âl-i İmrân suresinde melekler ile Allah almıştır. İlk bakışta çelişki izlenimi veren bu farklılık esasa müteallik olmaması hasebiyle çok fazla bir önemi haiz değildir. Zira Meryem'in İsa'ya hamile kalacağına dair müjdenin Ruh veya melekler tarafından verilmiş olması yahut Meryem'e izafe edilen sözün Ruh'a veya doğrudan Allah'a söylenmiş olması gerçekte hiçbir çelişki içermez. Çünkü İsa'nın vücut bulması en nihayet Zât-ı ilâhiyyenin irade ve iznine bağlıdır. Ayrıca unutmamak gerekir ki Kur'an kıssalarında tarihî malumat vermek gibi bir maksada yer yoktur. Dolayısıyla kıssaları titiz bir tarihçi gözüyle okumanın anlamı da yoktur.

13 19.Meryem 16-27.

Bu bahsi böylece kapattıktan sonra Meryem'in İsa'ya hamile kalmasından söz eden ayetlerdeki birkaç meseleye dikkat çekmek gerekir. Bunlardan ilki, 19.Meryem 17. ayette geçen "ruh" kelimesinin kime veya neye delalet ettiği meselesidir. Ayette Allah'a izafe edilen ruh, müfessirlerin kâhir ekseriyetine göre Cebrail'dir.[14] Mutezilî müfessir Ebû Müslim el-İsfahânî'ye (ö. 322/934) göre ise ruhtan maksat, Meryem'in rahminde ete kemiğe bürünen İsa'nın canıdır.[15] Bizce çoğunluğun görüşü daha doğrudur. Çünkü Ruh'un Hz. Meryem'e, "*Ben, rabbin tarafından sana gönderilmiş bir elçiyim. Sana, hiçbir günaha bulaşmayacak bir erkek çocuk armağan etmek için geldim.*"demesi burada anne rahmine üflenen ruhtan başka bir varlığın mevcut olduğunu göstermektedir.

Peki, Cebrail niçin ruh veya kutsal ve güvenilir (emin) ruh gibi sıfatlarla anılmıştır? Bu soruya birkaç cevap verilmiştir. Bir telakkiye göre Allah onu kendi katındaki mertebesinin yüce olduğunu bildirmek ve dolayısıyla taltif etmek için bu şekilde nitelendirmiştir. Peygamberlere getirdiği ilâhî mesajlarla din âlemine hayat verdiği için "ruh" diye anıldığı da söylenmiştir. Başka bir telakkiye göre ise Cebrail tam anlamıyla ruhânî bir varlıktır. Bu yüzden "kutsal ruh" olarak nitelendirilmiştir. Bir diğer telakkiye göre insanların manevi yönden arınmasına vesile olan vahyi getirdiği veya hiç günah işlemeyen tertemiz bir kul olduğu için "Rûhu'l-Kudüs" olarak anılmıştır.[16] Yahut Allah Cebrail'i çok sevdiği için, -tıpkı bir insanın çok sevdiği birine "ruhum" (canım, ciğerim) diye hitap etmesi gibi- onu mecazen "ruh" diye isimlendirmiştir.[17]

Ruh kelimesinin sözlük anlamlarından yola çıkıldığında bu görüşler arasında bir tercihte bulunma imkânı elde edilebilir. Ruh kelimesi sözlükte, "gece yürüyüşü yapmak, koku duymak, huzurlu ve mutlu olmak" gibi anlamlar içeren *r-v-h* kökünden türetilmiş bir isimdir. Müslüman dilcilerin Arapça, MacDonald gibi bazı müsteşriklerin İbranca kökenli kabul

14 Bkz. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, VIII. 320.
15 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XXI. 167-168.
16 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, III. 191; Âlûsî, *Rûhu'l-Ma'ânî*, I. 317.
17 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II. 505; Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XXI. 168.

ettiği ruh kelimesi güç, kuvvet, koku, rüzgâr, hava, nefes ve soluk gibi anlamlara gelir. Bununla birlikte kelimenin daha ziyade "soluk, nefes" anlamıyla tebarüz ettiği söylenebilir.[18]

Yirmi küsur ayette farklı anlamlarda ve farklı kalıplarda zikredilen ruh kelimesi bir ayette (16.Nahl 6) fiil siygasıyla, "akşam vakti [hayvanları otlaktan eve] getirmek" anlamında kullanılmış, diğer ayetlerde ise ya tekil olarak *rûh* veya *er-rûh* şeklinde yahut birtakım sıfatlar ve *rûhu'l-kudüs*, *er-rûhu'l-emîn* gibi tamlamalarla zikredilmiştir.[19] Bütün bu tamlamalarda geçen ruh kelimesi Cebrail'e hamledilmiştir. Ruh, 40.Mümin 15 ve 42.Şûrâ 52. ayetlerde "vahiy" anlamında, insanın ilk yaratılışı ile İsa'nın anne rahmine düşmesinden söz eden beş ayette ise "üflemek" anlamına gelen *n-f-h* fiiliyle birlikte "hayat bahşetmek" manasında kullanılmıştır.[20] Sonuç olarak, kelimenin sözlük anlamları ve Kur'an'daki kullanımları dikkate alındığında Cebrail'in din âlemini ihya eden, dolayısıyla insanlara manevi hayat bahşeden mesajlar getirdiği için ruh diye anıldığı söylenebilir.[21]

İsa'nın doğumuyla ilgili bir başka mesele de Ruh'un (Cebrail) Hz. Meryem'in karşısında niçin eli yüzü düzgün bir erkek -müfessirlere göre son derece yakışıklı bir delikanlı veya Beyt-i Makdis'in hizmetçilerinden biri olan Yusuf-[22] kılığında gözüktüğüdür. Daha açıkçası, Hz. İsa mademki Allah'ın "Ol!" (*kün*) emri mucebince babasız olarak vücut bulmuştur, öyleyse Cebrail niçin onun annesine böyle bir kılıkta gözükmüştür. Müfessirlere göre bunun sebebi, Hz. Meryem'in Cebrail'i aslî suretinde görmeye takat yetiremeyecek olması veya görse bile ondan çekinip sözünü dinlemeyecek olmasıdır.[23] Bizce bu cevap yetersizdir. Fakat mezkûr soruya daha iyi bir cevap bulmak da en azından bizim için pek mümkün gözükmemektedir.

18 Kelimenin kökeni ve çeşitli anlamları hakkında geniş bilgi için bkz. Mehmet Dalkılıç, *İslâm Mezheplerinde Ruh*, İstanbul 2004, s. 19-25.

19 Bkz. Abdülbâkî, *el-Mu'cemü'l-Müfehres*, "r-v-h" md.

20 Bkz. Fîrûzâbâdî, *Besâiru Zevi't-Temyîz*, III. 103-109; Dalkılıç, *Ruh*, s. 25-46.

21 Ruhun Allah'a izafe edilmesi, tıpkı "Allah'ın evi" (Beytullah) tabirindeki gibi teşrif ve taltif içindir. Âlûsî, *Rûhu'l-Ma'anî*, IX. 109.

22 Âlûsî, *Rûhu'l-Ma'anî*, IX. 109.

23 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XXI. 168.

Bu başlık altında ele alınması gereken bir diğer mesele de Hz. Meryem'e "Ruh'un (Cebrail) üflemesi" veya "ruh üflenmesi" tabirinin ne anlama geldiğidir. 21.Enbiya 91. ayette, "*Ona [Meryem'e] ruhumuzdan üfledik*" (*fe-nefehnâ fîhâ min rûhinâ*) denilmiştir. 66.Tahrim 12. ayette de aynı ifadeye yer verilmiş; ancak burada ilkinden farklı olarak kendisine ruh üflenen varlık müzekker (eril) zamiriyle belirtilmiş (*fe-nefehnâ fîhi min ruhinâ*) ve bu zamir müfessirlerce Meryem'in fercine hamledilmiştir.[24] Bu bağlamda her iki ayette de "ırz-iffetnamus"tan kinaye olarak kullanıldığında hiçbir şüphe bulunmayan "ferc" lafzının "cinsellik organı" değil elbisenin yakası, cebi veya yırtmacı gibi bir anlam taşıdığı, dolayısıyla ruhun Meryem'in gömlek veya fistanındaki bir deliğe üflendiği düşünülmüş[25] ve fakat bu takdirde, 66.Tahrim 12. ayette ruh üfleme tabirinden önce geçen *ehsanet fercehâ* ibaresine, "*Meryem ırzını korudu*" değil "gömleğinin yaka yırtmacını korudu"[26] gibi çok tuhaf bir anlam yüklemek gerektiği herhalde fark edilememiştir. Kimi müfessirler bu problemi fark ettiklerinden olsa gerek, söz konusu ayetteki müzekker zamirin Meryem'in fercine değil İsa'ya râci olduğunu söylemişler;[27] bazıları ise İbn Mes'ûd'un ayetteki *fîhi* lafzını *fîhâ* şeklinde okuduğu bilgisine istinaden buradaki zamirin "ferc"e değil Meryem'e ait olduğu fikrini benimsemişlerdir.[28]

Klasik tefsirlerde Hz. Meryem'e ruhun kim tarafından üflendiği meselesine de değinilmiştir. Bu bağlamda bazı müfessirler, 15.Hicr 29. ayete istinaden ruhun Allah tarafından üflendiğini ileri sürerken, diğer bir kısmı 19.Meryem 19. ayetteki, "*Sana, hiçbir günaha bulaşmayacak bir erkek çocuk armağan etmek için geldim.*" (*li-ehebe leki ğulâmen zekiyyâ*) ifadesine dayanarak bu ruhun bir başka ruh, yani Cebrail tarafından üflendiğini söylemişlerdir. Bu son görüşü benimseyenler üflemenin keyfiyeti hakkında da çok ilginç görüşler

24 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XXX. 45.
25 Ayetteki ifadenin Übey b. Ka'b tarafından *fe-nefehnâ fî ceybihâ min rûhinâ* (Ruhumuzdan onun [Meryem'in] gömleğindeki yaka yırtmacına üfledik) şeklinde okuduğu da söylenmiştir. Bkz. Kurtubî, *el-Câmi'*, XVIII. 133.
26 Bkz. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XII. 163.
27 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XXX. 45.
28 Âlûsî, *Rûhu'l-Ma'ani*, XV. 244.

dile getirmişlerdir: (ı) Cebrail Meryem'in yakasından üflemiş ve bu üfleyiş onun rahmine ulaşmıştır; (ıı) Cebrail Meryem'in eteğine üflemiş ve bu üfleyiş onun rahmine ulaşmıştır; (ııı) Cebrail Meryem'in fistanının kolundan içeri üflemiş ve bu üfleyiş onun göğsüne, oradan da rahmine ulaşmıştır; (ıv) Cebrail Meryem'in ağzına üflemiş ve bu üfleyiş onun rahmine ulaşmıştır.[29]

Bu görüşler mesnetsizdir. Çünkü konuyla ilgili ayetlerde Cebrail'in Meryem'e üflemesinden söz edilmemiş, sadece "*Sana, hiçbir günaha bulaşmayacak bir erkek çocuk armağan etmek için geldim.*" dediği bildirilmiştir. Bu sözün "üfleme" fiiliyle hiçbir ilgisinin bulunmadığı izahtan varestedir. Kaldı ki *li ehebe* (armağan edeyim diye) ibaresi Ebû Amr, Nâfi'î ve Ya'kûb gibi bazı kıraat imamlarınca *li-yehebe* (Allah'ın armağan etmesi için) şeklinde de okumuştur.[30] Müfessir İbn Kesîr'in (ö. 774/1373) güzel addettiği bu kıraat[31] çocuğu armağan eden öznenin gerçekte Allah olduğunu göstermektedir. Ayrıca 19.Meryem 21. ayetteki, "*Rabbin buyurdu ki: Bu iş benim için pek kolaydır*" ifadesi, çocuğun anne rahmine düşmesinde Cebrail'in Meryem'i bu olaydan haberdar etmek dışında hiçbir dahlinin bulunmadığına işaret etmektedir.

Ruh üfleme tabirinin manasına gelince, bu tabir Zemahşerî'nin de işaret ettiği gibi Allah'ın bir varlığın bedenine hayat bahşetmesidir. Dolayısıyla Hz. Meryem'e üflenen ruhtan maksat, galip ihtimalle, Allah'ın İsa'yı anne rahmine düşürmesi ve ona hayat vermesidir.[32] Nitekim bu tabir, 15.Hicr 29 (*fe-izâ sevveytuhû ve nefehtu fîhi min rûhî*), 32.Secde 9 (*sümme sevvâhu ve nefeha fîhi min rûhih*) ve 38/Sâd 72. (*fe-izâ sevveytuhû ve nefehtu fîhi min rûhî*) ayetlerde de bu manada, yani Allah'ın insanoğluna hayat bahşetmesi anlamında kullanılmıştır. Meryem'in İsa'ya hamile kalması ise 3.Âl-i İmrân 47. ayette bildirildiği üzere, Allah'ın tekvînî "Ol" (*kün*) emri uyarınca gerçekleşmiştir. Ancak hemen belirtmek

29 Beğavî, *Ma'âlimü't-Tenzîl*, III. 192; Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XXI. 171.
30 Şevkânî, *Fethü'l-Kadîr*, III. 329; Âlûsî, *Rûhu'l-Ma'ânî*, IX. 112.
31 İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ân*, III. 115.
32 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II. 582.

gerekir ki Allah'ın bir şeye "Ol" demesi ve o şeyin oluvermesi, sebep-sonuç zincirinden bağımsız bir oluş keyfiyetinden ziyade ilâhî kudretin azametine işaret etmektedir.

Gerçi İsa'nın durumu 3.Âl-i İmrân 59. ayette Âdem'e benzetildikten sonra, "*Onu [Âdem'i veya insanı] topraktan yaratmayı planladı ve sonra 'Ol' buyurdu*" (*sümme kâle lehû kün*) denilmiştir. Fakat buradaki "oluş", ayetteki *fe-yekûn* (oluş sürecine girer) ifadesinden de anlaşılacağı üzere bir anda değil süresi/süreci meçhulümüz olan uzun bir zaman diliminde gerçekleşmiştir. Daha açıkçası, ana maddesi su ve topraktan ibaret olan insan türü bugünkü şeklini alıncaya kadar muhtelif aşamalardan geçmiştir. Nitekim "*İnsanın üzerinden öyle uzun bir zaman geçti ki [bu zaman zarfında o] anılmaya değer bir şey değildi*"[33] mealindeki ayet insan türünün yaratılışından bedenî ve rûhî yönleriyle tam bir insan hâline gelmesine kadar uzun bir zamanın geçtiğine işaret etmektedir. Konuyla ilgili İsrâiliyyât malzemesinden sarfı nazar etmek kaydıyla, göklerin ve yerin ve bu iki varlık meskeninde bulunan canlı-cansız diğer bütün mahlukatın altı günde yaratıldığını bildiren ayetlerdeki "gün" kelimesini "evre-dönem" şeklinde anlayan yaygın görüşün tercih edilmesi ve gerçek insanın "düşünen nefs" olduğunun kabul edilmesi durumunda, insan bedeninin bu ruhu-nefsi kabullenecek hâle gelinceye kadar uzun bir gelişme evresi (evrim-tekâmül) geçirdiğini söylemek mümkündür.[34]

Tekrar asıl konuya dönersek, İsa'nın bakire Meryem'den doğumu, Yahudi ve Hıristiyan çevrelerde tartışılmıştır. İ.S. 2. yüzyıldan itibaren Yahudi çevreler, Meryem'in Romalı bir askerle zina ettiği ve bu gayri meşru ilişkiden İsa'ya hamile kaldığı görüşünde ısrar etmişlerdir. İsa'nın babasız dünyaya gelişi Cerinthus, Cerdo ve Marcion gibi erken dönem Hıristiyanlar tarafından da reddedilmiştir. Cerinthus, İsa'nın aslında Meryem ile Dülger Yusuf'un birlikteliğinden dünyaya geldiğini söylemiştir. Buna paralel bir görüş son dönemde bazı Müslüman âlim ve araştırmacılar tarafından da dile

33 76.İnsân, 1.
34 Bolay, "Âdem", *DİA*, I. 358.

getirilmiştir. Mesela, Mevlana Muhammed Ali (ö. 1951) Hz. Meryem'in her kadın gibi doğal yolla hamile kaldığını söylemiş ve bu görüşünü şöyle temellendirmiştir:

> Kur'an'da Meryem'in kocasından bahsedilmemesi İsa'nın babasız dünyaya geldiğini göstermez. Aslında bu durum Hz. Musa'nın babasından bahsedilmemesi gibidir. Kur'an'da Musa'nın babasından bahsedilmemesi nasıl ki onun babasız dünyaya geldiğini göstermiyorsa Meryem'in kocasından ve/veya İsa'nın babasından söz edilmemesi de onun bir bakireden dünyaya geldiği anlamına gelmez. Gerçekte Hz. İsa her insan gibi bir ana ve bir babadan dünyaya gelmiştir. Hz. İsa'nın babası Yusuf'tur. Kur'an'da İsa'nın "Meryem oğlu İsa" şeklinde annesine nispet edilerek anılmasının sebebi Hz. Meryem'in Yusuf'tan daha tanınmış bir şahsiyet olmasındandır.[35] Muhammed Ali'ye göre "*Meryem, 'Rabbim! Ben nasıl çocuk sahibi olabilirim?! Bana hiçbir erkek eli dokunmadı ki' deyince, [melek], 'Evet, söylediğin doğru! Fakat Allah dilediğini yaratır. Çünkü Allah bir şeyin olmasına karar verdiğinde ona sadece 'Ol!' der ve o şey de hemen oluş sürecine girer.*" mealindeki 3.Âl-i İmrân 47. ayette anlatılmak istenen de şudur:
>
> Meryem'e bir oğlu olacağı müjdelendiğinde henüz nişanlanmamıştı ya da kendisiyle ilgili nişan olayından haberi bile yoktu. Bu yüzden, Meryem henüz kendisine erkek eli değmediği söylemiştir. Buna cevap olarak da "*Evet, söylediğin doğru!*" (*even so*) denilmiştir. Bu ifade, "İsa, Allah'ın bir çocuğun doğumuyla neticelenen şartları halketmesiyle varlık kazanıp dünyaya gelecektir" manasındadır. Binaenaleyh ilgili ayetteki ifadeler Meryem'in mucizevî olarak hamile kaldığını göstermez. Kaldı ki Meryem'in İsa'dan başka çocukları da vardır ve bunların hepsine doğal yolla hamile kalmıştır."[36] 3.Âl-i İmrân 59. ayette İsa'nın Âdem'e benzetilmesine gelince, Muhammed Ali'ye göre bu benzetme geleneksel anlamda bir mucizeye değil Hz. İsa'nın da Âdem ve/veya her insanoğlu gibi fani bir beşer olduğuna, dolayısıyla Hıristiyanlar'ın ona ulûhiyet atfetmesinin yanlışlığına işaret eder.[37]

35 Maulana Muhammad Ali, *The Holy Qur'an*, [New Edition], Ohio 2002, s. 148-149, [45b].
36 Muhammad Ali, *The Holy Qur'an*, s. 149-150, [47a].
37 M. Ali, *The Holy Qur'an*, s. 154, [59a].

Son dönemde bazı araştırmacılar İsa'nın bakire Meryem'den doğduğu inancına mesnet teşkil eden Luka İncili'ndeki ifadelerin bu metne sonradan ilave edildiği, J. Hick ve A. Pike gibi bazı yazarlar ise söz konusu inancın bir mitos olduğu fikrini savunmuşlardır.[38] Bu fikrin temel dayanaklarından biri bakireden doğum hikâyelerinin kadim Ortadoğu geleneklerinde de mevcut olmasıdır. Nitekim çok eski bir Ortadoğu mitolojisine göre Tanrı Attis bir nar veya badem yiyerek hamile kalan tanrıça İştar'dan doğmuştur. Yunan mitolojisine göre ise bakire Diana bir altın sağanağı şeklinde kendisini ziyaret eden yüce tanrı Zeus'tan hamile kalarak Perseus'u doğurmuştur. Benzer şekilde Sâbiîlikte de Ürdün nehrinden su içen Enişbai'nin Yahya'ya mucizevî şekilde hamile kaldığına inanılmıştır.[39]

Kadim kültürlerdeki bu tür mitoslar İsa'nın bakire Meryem'den doğumunun da bir mitos olduğunu söylemeyi gerektirmez. Dahası, bakireden doğum, Allah'ın mutlak kudretine iman penceresinden bakıldığında yadsınacak bir hâdise olarak görülemez. Ancak, İsa'nın babasız olarak dünyaya gelmesi bildik mucize kavramıyla da izah edilemez. Daha açıkçası, konuyla ilgili ayetlerde Allah'ın bakireden doğum olayına ilişkin birtakım sebepler yarattığını, dolayısıyla bu hâdisede herhangi bir sebep-sonuç ilişkisinin mevcudiyetini ispatlayacak bir delile sahip olmamamız İsa'nın doğumunu, sözgelişi, otomobilin canlı bir hayvana dönüşmesi gibi bir olağandışı hâdise olarak görmeyi gerektirmez.

3.Âl-i İmrân 59. ayette İsa'nın Âdem'e benzetilmesine gelince, bizce bu benzetme bildik anlamda bir mucizeye değil Âdem'in veya insan türünün, dolayısıyla İsa'nın ilâhî yaratma gücünün bir tezahürü olarak fani bir beşer vasfıyla vücut bulduğuna işaret eder. Bu itibarla, Allah'ın "Ol" emri, tabir caizse illüzyonistin kaşla göz arasında şapkadan tavşan çıkarmasını anımsatan bir oluş keyfiyetine delalet etmez. Daha açıkçası, Kur'an'daki teosentrik dil dizgesinden ötürü ilgili ayetlerde İsa'nın varlık kazanma sebepleri hazfedilerek sadece sonuç zikredilmiş ve bu eksiltili ifade hemen bütün Müslü-

38 Gündüz, *Pavlus*, s. 155-156.
39 Gündüz, *Pavlus*, s. 156-157.

manlarca apaçık bir "mucize"ye hamledilmiştir. Oysa İsa her insan gibi dünyaya gelmiştir. Kaldı ki babasız olarak dünyaya geldiği kabul edilse bile bunu bir şekilde izah etmek, mesela, genellikle iki bireyle gerçekleşen eşeyli üremenin istisnası kabul edilen tek yanlı eşeyli üreme ya da döllenmesiz üreme (partenogenez) biçimiyle açıklamak da mümkündür. Bir örnek kabilinden zikrettiğimiz bu izah pekâlâ tartışılabilir; ama en azından meseleyi bir çırpıda mucize diye izah etmekten daha gerçekçidir. Kaldı ki bu tür açıklamalar sadece bizden sâdır olmuş değildir. Mesela, merhum Elmalılı 3.Âl-i İmrân 59. ayetin tefsirinde şunları söylemiştir:

> Evvelâ, tevellüdi hayvânîde kanunı verasete müterettib olmak üzere "atavizm=ceddâniyet" yani tâ yukarılardaki ataya ve dedeye çekmek tabir olunur bir hâdise vardır ki vakıai İsa da bu kabildendir. Saniyen, tasvirî olan ilmi hayatta zîhayât olanlar "monomer yahut diyamer yani zülvâlide veya zülvâlideyn" daha Türkçesi "bir analı veya bir babalı" olmak üzere iki kısma taksim olunur. Demek olur ki Hazreti İsa da beynelbeşer bir valideli bir hayat vakası olmuştur. Salisen, insanlarda erkek dişi bulunduğu gibi zülcinseyn olarak hünsayi müşkil de bulunabilir. Ve zaman zaman bunun bir ciheti galebe edebiliyor. Biz bundan Hazreti Meryem'e hünsa demek istemiyoruz, zira nassı Kur'an ile o ünsadır, lâkin bundan bihakkın şunu istinbat edebiliriz ki bir bedenin iki nevi tohuma mebde-i tekevvün olması pekâlâ mütesavverdir. Şu halde nisâi âlemin miyanında ıstıfâi Meryem'i bu surette tasavvur etmemize mâni nedir? Râbian, bugün biliyoruz ki insan tohumu olan nutfe tamamen meniy demek değildir. *Elem yekü nutfeten min meniyyin yümnâ* [75.Kıyâme 38] ayeti mucebince meniyden bir cüz olan ve bir meniy içinde birçok bulunabilen ve bezri menevî denilen bir hüceyreciktir. Ve bunun yirmi otuz sene evvel zannedildiği gibi hayvânî hayat ile bir "huveyn" değil, nebâtî hayatta bir "buzeyr" olduğu kabul ediliyor.[40]

Özetle, İsa'nın doğumu bağlamında anlatmaya çalıştığımız husus, yani geleneksel olarak mucize ya da olağanüstü olarak kabul edilen olayların aslında nedensellik bağı henüz tam olarak keşfedilmemiş doğal hâdiseler olduğu fikri İbn Sina (ö. 428/1067) tarafından da şöyle ifade edilmiştir:

40 Yazır, *Hak Dini*, II. 1126-1127.

Muhtemeldir ki ariflerin birtakım olağanüstü işler başardığına dair haberler alabilir ve bu haberleri bir çırpıda yalanlayabilirsin. Örneğin şöyle söylendiğini duyabilirsin: Arifin biri insanlar için su (yağmur) dilemiş ve o insanlar suya kavuşmuş; hastalıktan kurtulmalarını isteyince şifa bulmuşlar; onlara beddua edince yerin dibine geçmişler veya bir depremle sarsılmışlar yahut daha başka bir şekilde helak olmuşlar; onlar için dua edince veba, sel ve tufan gibi afetlerden kurtulmuşlar. Yine bir arif yırtıcı hayvanları kendisine itaatkâr kılmış yahut hiçbir kuşun kendisinden korkup kaçmamasını sağlamış vs. İşte bütün bu hâdiseleri imkânsız görmemelisin. Bilakis durup düşünmelisin ve kesinlikle acele karar vermemelisin. Çünkü bu tür olayların tabiatın esrarı içinde birtakım sebepleri vardır.[41]

İbn Sina'nın kayda değer bulduğumuz bu görüşlerini kendi ifadeleriyle özetlersek, arif bir insan beşer takatini aşan birtakım olağanüstü işler başarabilir. Bu durum karşısında inkârcı bir tavır sergilenmemeli, aksine bunların gerçekliğine inanılmalıdır. Zira anılan türden hâdiseler her ne kadar olağanüstü gibi gözükse de gerçekte birtakım tabiî (doğal) sebeplere bağlı olarak meydana gelir.[42]

Bazı Unvan ve Sıfatları

Kur'an'da Hz. İsa ilgili çok sayıda unvan ve sıfat zikredilmiştir. Bunları şöylece sıralamak mümkündür: Mesîh (3.Âl-i İmrân 45; 4.Nisa 157, 171, 172, 5.Mâide 17, 72, 75; 9.Tevbe 30, 31), vecîh (3.Âl-i İmrân 45), rasûl (3.Âl-i İmrân 49), nebî (19.Meryem 30), abd (19.Meryem 30), mübarek (19.Meryem 31), mübeşşir (61.Saf 6), münebbi' (3.Âl-i İmrân 49), müeyyed (2.Bakara 87), musaddık (3.Âl-i İmrân 50), mukarreb (3.Âl-i İmrân 45), merfû' (4.Nisa 158), kavl-i hak [?] (19.Meryem 34), kelime (3.Âl-i İmrân 39, 45), ruh (4.Nisa 171), rahmet (19.Meryem 21), ayet (19.Meryem 21, 23.Mü'minûn 50), ilimalem [?] (43.Zuhruf 61), salih (3.Âl-i İmrân 46), mutahhar (3.Âl-i İmrân 55).

41 Nasîruddîn et-Tûsî, *Şerhu'l-İşârât* (*Hallü Müşkilâti'l-İşârât*), İstanbul 1873, s. 407.

42 Ebû Ali İbn Sinâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, İstanbul 1290, s. 363.

Burada zikredilen kelimelerin önemli bir kısmı anlam yönünden açık ve anlaşılabilir olmakla birlikte mesih, kelime, ruh gibi bazı unvan ve sıfatların delaleti oldukça müphemdir. Diğer taraftan İncillerde de İsa'ya birçok sıfat atfedilmiştir. Bunların bir kısmı Kur'an'da geçen isim, unvan ve sıfatlarla -mesela İsa ve Mesih- örtüşmekte, buna mukabil "rab", "Allah'ın oğlu" gibi bazı unvanlar zahirî anlam düzeyinde şirk içermekte, "iyi çoban", kurtarıcı", "yol", "gerçek" ve "hayat" gibi bazı sıfatların ise sadece İncillerde yer aldığı görülmektedir.

Mesih

İsa'ya ait unvan ve sıfatların en yaygını olan mesih, Kur'an'da ya tek başına veya Mesîh b. Meryem, Mesîh İsâ b. Meryem şeklinde olmak üzere 9 ayette 11 kez geçmekte[43] ve fakat bu ayetlerin hiçbirinde kelimenin hangi anlamda kullanıldığına dair bir işaret bulunmamaktadır. İbranca *meshiah* veya Aramca *mashiha* (*meşîhâ*) kelimesinden türetilmiş olan mesih, "Tanrı tarafından atanmış ve/veya kutsanmış kimse" -bazı müfessirlere göre *sıddîk* ve *fârûk* gibi bir lakap olup "mübarek"[44]- anlamına gelmekte ve Batı dillerinde *Christ* (Grekçe: *Hristos-Christos*) şeklinde ifade edilmektedir.[45]

Mesih kelimesinin İbranca kökenli olduğu Ebû Ubeyde, Zemahşerî, Reşid Rıza ve daha birçok İslam âlimi tarafından da dile getirilmiş olmakla birlikte kelimenin ne anlama geldiğine ilişkin görüşlerden -ki Fîrûzâbâdî bu konuyla ilgili 49 görüş zikretmiştir-[46] önemli bir kısmı Arapça'da dokunmak, el sürmek, ovalamak, yağ sürmek, silmek, seyahat etmek, düztaban olmak gibi anlamlar içeren *m-s-h* köküyle irtibatlandırılmıştır. Mesela, İbn Abbas'ın kanaatine göre İsa, hastaya eliyle dokunup onu iyileştirdiği için bu sıfatla anılmıştır. Ahmed b. Yahya gibi bazı âlimler ise kelimenin "yol kat etmek" manasındaki *m-s-h* kelimesinden türetilmiş olduğunu

43 Bkz. 3.Âl-i İmrân 45; 4.Nisa 157, 171, 172, 5.Mâide 17, 72, 75; 9.Tevbe 30, 31.

44 Bkz. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I. 430.

45 Oscar Cullmann, *The Christology of the New Testament*, London 1959, s. 111-112.

46 Fîrûzâbâdî, *Besâiru Zevi't-Temyîz*, IV. 499-505.

düşünerek İsa'nın çok seyahat ettiği için bu sıfatla anıldığını söylemiştir. Bu iki görüşün dışında İsa'nın Allah rızası için yetimlerin başlarını okşadığı, günah kirinden arınmış olduğu, kendisine kutsal bir yağ sürdüğü, annesinin karnından yağ sürülmüş olarak çıktığı, düztaban olduğu, doğumu sırasında Cebrail tarafından kutsandığı için Mesih diye anıldığı da söylenmiştir. Son olarak, Mesih kelimesinin herhangi bir kökten türetilmediği, Allah tarafından İsa'ya özel isim olarak verildiği de ileri sürülmüştür.[47]

Bize göre kelimenin dokunmak, silmek, yol kat etmek gibi manalar taşıyan Arapça *m-s-h* kökünden türetilmiş olma ihtimali zayıftır. Dolayısıyla müfessirlerin kelimeye yükledikleri anlamlar da gâlip ihtimalle yanlıştır. Bu konuda isabet ihtimali daha güçlü bir fikir sahibi olmak için kelimenin Kitâb-ı Mukaddes'teki kullanımlarını irdelemek gerekir. Tanah'tan öğrendiğimiz kadarıyla Mesih kavramı Yahudi geleneğinde iki ayrı manada kullanılmıştır. İlkine göre Mesih, saltanat tahtına çıkışları sırasında tapınaktan alınan kutsal bir yağ ile takdis edilen Saul, Davud, Süleyman gibi İbrânî kralları için kullanılan bir terimdir.[48] Bu terimsel anlam çerçevesinde Mesih Yahudilerce beklenen eskatolojik bir şahsiyettir. Zira İsa'nın yaşadığı dönemdeki Yahudi toplumunda da yaygın olan inanca göre bir Mesih-Kral gelecek ve İsrail devletini tekrar ihya edecektir.[49]

Mesih kavramının Tanah geleneğindeki ikinci kullanımı, peygamberler ve baş rahiplerle ilgilidir. Bu cümleden olarak, mesela, I. Krallar 19/16'da Elişa'nın peygamber olarak mesh edilmesinden söz edilmiştir. Helenistik Hıristiyan cemaatinin kristolojik bir unvan olarak telakki ettiği Mesih kavramı Sinoptik İncillerde de birkaç kez İsa'ya atfedilmiştir. Mesela, Petrus'un İsa'yı tanımasıyla ilgili rivayete göre İsa'nın, "Size göre ben kimim?" sorusuna Petrus, "Sen Mesih'sin" diye cevap vermiştir. Markos'taki bir kayda göre de İsa bu konuda kimseye bir şey söylememeleri hususunda öğrencilerini uyar-

47 İbn Atiyye, *el-Muharrerü'l-Vecîz*, I. 436; Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, VII. 55; Kurtubî, *el-Câmi'*, IV. 57-58.
48 Reşid Rıza, *Tefsîru'l-Menâr*, III. 251.
49 Gündüz, *Pavlus*, s. 178-179.

mıştır. Luka İncili'nde ise Petrus'un, "Sen Tanrının Mesihisin" dediği kaydedilmiştir.[50]

İncillerdeki Mesih kavramıyla ilgili bir başka atıf İsa'nın Sanhedrin'de yargılanmasından bahseden pasajlarda yer alır. Markos'un anlatısına göre baş kâhin sorgu sırasında, "Yüce olanın oğlu Mesih sen misin?" diye sorar. İsa bu soruya, "Evet, benim" diye karşılık verir. Gerçek delaleti farklı yorumlara sebep olan bu ifadeden başka İsa kendisi hakkında insanoğlu nitelemesini de kullanmıştır.[51] Sonuç olarak Sinoptik İncillerdeki bu bilgiler ışığında İsa'nın kendisini zımnen de olsa Mesih olarak gördüğü söylenebilir. Buradaki mesihlik sıfatı ise muhtemelen eskatolojik bir "Mesih-Kral"dan ziyade tıpkı İşaya, Elişa ve diğer İsrailoğulları peygamberlerindeki gibi nübüvvet çerçevesinde bir kutsanmışlık anlamındadır.[52] Buna göre Mesih çok değerli bir sıfattır ve muhtemelen Kur'an'da da bu manada kullanılmıştır.

Mübarek Kılınması ve İki Cihanda Vecîh Olması

19.Meryem 32. ayetteki bildirime göre İsa, "*Bulunduğum her yerde Allah beni mübarek kıldı*" (*ve ce'alenî mübâreken eyne mâ küntü*) demiştir. Mübarek kelimesiyle kökteş olan bereket, herhangi bir şeyde ilâhî hayrın sübut bulmasıdır. Dolayısıyla mübarek de kendisinde ilâhî hayır bulunan bir şeyi ve/veya kimseyi niteler. Nitekim bazı ayetlerde, "İşte bu sana inzal ettiğimiz mübarek (bereketli, kutlu) bir mesajdır" denilmiş,[53] 21.Enbiya 50. ayette ise, "İşte bu, inzal ermiş olduğumuz mübarek bir zikirdir" denilerek Kur'an'dan sâdır olan ilâhî hayırlara dikkat çekilmiştir. Buna göre İsa, "Allah beni mübarek kıldı" sözüyle, "Allah beni ilâhî hayırlara mahal kıldı" demek istemiştir.[54]

50 Markos: 8/27-30; Matta 16/13-20; Luka: 9/18-21.
51 Markos: 14/62; Matta: 26/24; Luka: 22/69.
52 Mesih kavramı hakkında daha geniş bilgi için bkz. Gündüz, *Pavlus*, s. 175-182. Bu konuda daha farklı bir yaklaşım için bkz. Mahmut Aydın, "Yahudi Bir Peygamberden Gentile Tanrıya: İsa'nın Tanrısallaştırılma Süreci", *İslâmiyât* III/4 (2000), s. 62-64.
53 Bkz. 6.En'âm 92, 155; 38.Sâd 29.
54 Râğıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 57.

Tefsirlerdeki rivayetleri incelediğimizde erken dönem müfessirlerin İsa'ya ait bu sıfatı kısmen farklı şekillerde anlamlandırdıklarını görmekteyiz. Mesela Mücahid'e göre mübarek, "hayrın öğreticisi" anlamına gelir. Sûfî müfessir Sehl et-Tüsterî'ye (ö. 283/896) göre ayetteki ifade, "Allah beni iyiliği emreden, kötülükten nehyeden, hakikat yolundan sapmışlara yol gösteren, mazluma ve darda kalana yardım elini uzatan bir kul kıldı" anlamına gelir.[55] Ebû Hureyre kanalıyla Hz. Peygamber'den gelen bir başka yoruma göre ise "mübarek", insanlara son derece faydalı bir kul manası taşır. Buna göre İsa'nın sözü, "Allah beni bulunduğum her yerde insanlara çok faydalı bir kul kıldı" anlamına gelir.[56]

Sonuç olarak, İsa'nın mübarek kılınmasının ne anlama geldiği hususunda ittifak bulunmamakla birlikte lüğavî anlamdan yola çıkıldığında mübarek sıfatının faydalı, hayırlı, hayra davet eden ve iyiliği öğreten gibi manalar taşıdığı rahatlıkla söylenebilir. Nitekim Kurtubî, ayetteki ifadeyi, mübarek kelimesinin sözlükteki muhtelif anlamlarını dikkate alarak, "Allah beni bulunduğum her yerde birçok hayır ve -din konusunda- pek çok fayda üreten bir insan olarak dininin davetçisi, varlık ve birliğinin öğreticisi kıldı" şeklinde izah etmiştir.[57]

İsa, dünya ve ahirette vecîh olarak da nitelendirilmiştir.[58] Vecîh sıfatı Arap dilinde yüksek makam, saygınlık ve itibar sahibi anlamına gelir.[59] İnsanlar ve sultanlar nezdinde saygın bir yere sahip olan insanlar Araplarca "vecîh" diye nitelendirilir.[60] Vecîh, değerli (kerîm) anlamına da gelir. Çünkü vech (yüz) insanın en değerli uzvu olup istiâre yoluyla saygınlık ve olgunluğa (kemal) delalet eder.[61]

Kur'an'da Hz. Musa'nın da vecîh olarak nitelendirildiği (33. Ahzâb 69) dikkate alındığında nübüvet-risalet göreviyle ilgili olan bu sıfatın Allah katında saygınlık ve itibar sahibi olmayı

55 Kurtubî, *el-Câmi'*, XI. 70.
56 İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, V. 229.
57 Kurtubî, *el-Câmi'*, XI. 70.
58 3.Âl-i İmrân 45.
59 Zemahşerî, *Esâsü'l-Belâğa*, s. 666.
60 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, III. 268.
61 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, VII. 56.

ifade ettiği söylenebilir. Müfessirler söz konusu saygınlık ve itibarın mahiyetine dair birkaç ihtimal üzerinde durmuşlardır. Buna göre İsa, dualarının müstecap olması, ölüleri diriltmesi, körü ve cüzamlıyı iyileştirmesi sebebiyle dünyada, ümmetine şefaati sebebiyle de ahirette vecîhdir. Yahut her türlü ayıp ve kusurdan uzak olduğu için dünyada, sevabının çok ve Allah katındaki derecesinin yüksek olması sebebiyle de ahirette vecîhtir. Müminlerin gönüllerindeki yeri itibariyle dünyada, Allah katındaki konumu itibariyle de ahirette vecîhtir. Hasen el-Basrî'nin yorumuna göre ise nübüvvetten dolayı dünyada, Allah katındaki yüksek makamından dolayı da ahirette vecîhtir.[62] Kısaca, İsa risalet-nübüvvet göreviyle bağlantılı olan bütün bu vasıfları sebebiyle hem dünyada hem ahirette vecîhtir.

Allah'tan Bir Kelime Olması

İsa 3.Âl-i İmrân 45. ayette Allah'tan bir kelime olarak tavsif edilmiştir. Çoğunluk ulema 3.Âl-i İmrân 39. ayetteki *kelimetün minellâh* ibaresinde geçen "kelime"yi de İsa'ya hamletmiştir.[63] "Kelime" sözlükte, yaralamak, tesir etmek anlamına gelen *kelm* kökünden türetilmiş bir isim olup nahiv ilminde, "bir manaya delalet eden lafız" şeklinde tanımlanmıştır.[64] Arap dilinde isim, fiil, harf ve edat türünden tekil lafızlara kelime dendiği gibi, kaside ve hutbeye de mecazen aynı isim verilmiştir.[65] Kur'an'da tekil ve çoğul olarak, bazen de isim ve sıfat tamlamalarıyla 46 yerde geçen "kelime" çeşitli ayetlerde Allah'ın sözleri, tekvînî emirleri, uhrevî azabı, değişmez hükmü, insanların iman ve küfürle imtihan edilmesi ve onlara mühlet verilmesi gibi manalarda kullanılmıştır. Ayrıca, *kelimetullah* (9.Tevbe 40) ve *kelime-i tayyibe* (14.İbrahim 24) gibi terkiplerde tevhid inancı anlamında, *kelime-i hâbîse* (14. İbrahim 26) terkibinde ise tevhide ters düşen inanç türleri manasında kullanılmıştır.[66]

62 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, VII. 56-57.
63 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, III. 252-253.
64 Ebü'l-Bekâ el-Kefevî, *el-Külliyyât*, Beyrut 1993, s. 742.
65 Yazır, *Hak Dini*, II. 1100.
66 Fîrûzâbâdî, *Besâiru Zevi't-Temyîz*, IV. 377-380.

İsa'nın Allah'tan bir kelime olarak anılması farklı şekillerde yorumlanmıştır. Müfessirlerce tercih edilen yoruma göre İsa, Allah'ın "Ol" emriyle babasız olarak dünyaya geldiği için, Arap dilindeki yaygın kullanım gereği, mahlûk olan (yaratılmış) şeyin *halk* (yaratma), makdur olan (güç yetirilen) şeyin *kudret* (güç), mercuv olan (ümit edilen) şeyin *recâ* (ümit), müştehâ olan (arzu edilen) şeyin *şehvet* (arzu) diye adlandırılması gibi İsa da "ilâhî kelimeden mükevven" anlamında "kelime" diye adlandırılmıştır.[67]

Bazı müfessirlere göre ise İsa beşikte iken konuşmaya başlaması, ilâhî mesajları aktarması, insanları hak ve hakikate yönlendirmesi, böylece onların hidayetlerine vesile olması, kendisinden önceki peygamberlere vahyedilen kitaplarda nübüvvet ve risaletinin müjdelenmiş olması sebebiyle "Allah'ın kelimesi" olarak tavsif edilmiş yahut kimi insanların "fazlullah" ve "lütfullah" gibi isimlerle adlandırılması gibi İsa da "kelimetullah" ve "rûhullah" diye anılmıştır.[68]

Râzî'nin kaydettiği başka bir yoruma göre âdil bir hükümdarın, adaletin tesisine vesile olması hasebiyle "zıllullah" (Allah'ın gölgesi) diye vasıflandırılması gibi İsa da Allah'ın kelamının bütün açıklığıyla ortaya çıkmasına vesile olduğu için "kelimetullah" diye anılmıştır.[69] Bu bağlamda Elmalılı, telaffuz olunan anlamlı sesler ve yazıların yanında âleme bakıldığında görme duyusu ile zihinde etki oluşturarak cüz'î ve küllî bir manaya delalet eden birtakım varlıklara da kelime denebileceğini, İsa'nın kelime oluşunu da böyle anlamak gerektiğini söylemiştir.[70]

İsa, 4.Nisa 171. ayette de "*Allah'ın Meryem'e ilka ettiği kelimesi*" (*ve kelimetühû elkâhâ ilâ Meryem*) olarak tavsif edilmiştir. İsa'nın Hıristiyan gelenekte Allah'tan bir cüz/parça olarak telakki edilmesiyle de irtibatlandırılan bu ifade,[71] müfessirler tarafından genellikle İsa'nın, ilâhî-tekvînî bir emir olan "Ol" (*kün*) buyruğuyla vasıtasız, yani babasız olarak dünyaya ge-

67 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, VII. 36.
68 Reşid Rıza, *Tefsîru'l-Menâr*, III. 250-251.
69 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, VII. 53.
70 Yazır, *Hak Dini*, II. 1100-1101.
71 Kurtubî, *el-Câmi'*, XI. 17.

lişiyle izah edilmiştir. Buna benzer bir yoruma göre ise her çocuk ilâhî "Ol" emriyle meydana geldiği için İsa da Allah'tan bir kelime olarak nitelendirilmiştir.[72] Taberî'ye göre 4.Nisa 171. ayette geçen *kelimetuh* lafzı Allah'ın melekler vasıtasıyla Meryem'e iletilmesini istediği güzel haber, müjde anlamına gelir.[73] Bu noktada, "kelime" lafzının Kur'an'daki diğer kullanımları dikkate alındığında, söz konusu tabiri, "Allah'ın vaadi/müjdesi" ve dolayısıyla "bu ilâhî vaadin/müjdenin gerçekleşmesi" şeklinde anlayıp yorumlamak mümkündür.

Ne var ki İsa'nın Allah'tan bir kelime veya O'nun kelimesi olması Hıristiyan gelenekte "Logos" doktrinine dönüştürülmüş ve bu çerçevede onun bizzat Allah olduğuna yahut kelâm-ı ilâhînin İsa'da ete kemiğe büründüğüne inanılmıştır. Bu inanç Yuhanna İncili'nin ilk pasajında şöyle ifade edilmiştir: "Kelam başlangıçta var idi ve Kelam Allah idi. O, başlangıçta Allah nezdinde idi. Her şey onun ile oldu; ve olmuş olanlardan hiçbir şey onsuz olmadı. Hayat onda idi ve hayat insanların nuru idi."[74]

Bu başlık altında irdelenmesi gereken bir başka ifade de 19.Meryem 34. ayette geçen *kavl-i hak* (*kavle'l-hak*) tabiridir. Söz konusu ayette, "*İşte Meryem oğlu İsa*" (*zâlike îsâ (i)bnü meryem*) denildikten sonra *kavle'l-hakki'l-lezî fîhi yemterûn* şeklinde bir ifadeye yer verilmiştir. Bu ifade Türkçe mealler-de, "*İşte hakkında şek (ve ihtilaf) etmekte oldukları Meryem oğlu İsa Hak kavlince budur*" (Çantay), "*İşte, hakkında niza edip durdukları İsa ibn Meryem hak sözü olarak budur*" (Yazır), "*İşte hakkında şek etmekte oldukları Meryem oğlu İsa, Hak sözünce budur*" (Davudoğlu), "*İşte, hakkında şüphe ettikleri Meryem oğlu İsa -hak söz olarak- budur*" (Diyanet), "*İşte Meryem oğlu İsa'nın durumu budur. Hakkında anlaşmazlığa düştükleri konuda gerçek söz de budur*" (Dumlu-Elmalı), "*İşte Meryem oğlu İsa. Şüphe edip ayrılığa düştükleri şey 'gerçek*

72 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, VIII. 53.
73 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, III. 268.
74 Yuhanna: 1/1-4. Logos nazariyesinin İslâmî gelenekteki yansımaları hakkında geniş bilgi için bkz. Ebü'l-A'lâ Afîfî, "Müslümanların Logos/Kelime Nazariyeleri", [*İslam Düşüncesi Üzerine Makaleler* içinde], çev. Ekrem Demirli, İstanbul 2000, s. 61-106.

söz'e göre budur" (Ateş), "*İşte, onların, hakkında çok derin bir anlaşmazlığa düştükleri Meryem oğlu İsa, gerçek anlamda böyle biridir*" (S. Akdemir) şeklinde karşılanmıştır.

Bu çevirilerdeki kısmî farklılık söz konusu terkipteki *kavl* kelimesinin ötreli ve fethalı okuyuşa elverişli olmasından kaynaklanmaktadır. Nitekim İbn Kesîr, Ebû Amr, Nâfi'î, Hamza ve Kisâî, *kavl* kelimesini ötreli (*kavlü*); Âsım, İbn Âmir ve Ya'kûb ise mastar-ı müekked, hâl veya medh üzere mansub olarak fethalı (*kavle*) okumuşlardır.[75] Buna karşılık sahabeden İbn Mes'ud *kâlu'l-hak*, tâbiûndan Hasen el-Basrî ise *kûlü'l-hak* şeklinde okumuşlardır. Ancak bu son iki kıraat mana üzerinde etkili değildir. Çünkü *kavl*, *kûl*, *kâl* ve *mekâl* kelimeleri aynı manaya delalet eder.[76]

Kelimenin fethalı okunması hâlinde *kavle'l-hak* terkibi, "*İşte hak söz olarak İsa budur*" veya "*İsa, Hak sözünce budur*" anlamına gelir. Mahzuf bir mübtedanın haberi olarak ötreli (*kavlü'l-hak*) okunması hâlinde ise, "*Size İsa hakkında söylediklerim Hakk'ın sözüdür. Size onun hakkında söylenen bu söz, başkasının değil, Allah'ın sözüdür*" veya kısaca, "*Bu, Hakk'ın sözüdür*" şeklinde bir anlam ifade eder.[77] Özetlersek, 19.Meryem 34. ayetin siyak-sibakı dikkate alındığında *kavl-i hak* terkibi, Taberî'nin de belirttiği gibi Allah'ın İsa hakkında söylemiş olduğu sözün doğruluğunu ifade eder. Dolayısıyla söz konusu terkibi haber cümlesi olarak ötreli okumak ve "*İşte, hakkında şüpheye düştükleri Meryem oğlu İsa hakkındaki hak söz budur*"[78] şeklinde anlamlandırmak daha isabetli gözükmektedir.

Allah'tan Bir Ruh Olması ve Kutsal Ruh ile Desteklenmesi

İsa, 4.Nisa 171. ayette Allah'tan bir ruh olarak nitelendirilmiştir. Daha önce de belirtildiği gibi ruh kelimesi sözlükte, gece yürüyüşü yapmak, koku hissetmek, huzurlu ve mutlu olmak gibi anlamlar içeren *r-v-h* kökünden türetilmiş

75 İbn Atiyye, *el-Muharrerü'l-Vecîz*, IV. 15; Şevkânî, *Fethü'l-Kadîr*, III. 333.
76 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II. 509; Kurtubî, *el-Câmi'*, XI. 71.
77 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, VIII. 340.
78 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, VIII. 34.

bir isim olup güç, kuvvet, koku, rüzgâr, hava, soluk, nefes gibi anlamlara gelir. Kur'an'da ise vahiy, Cebrail, nübüvvet, Kur'an, Allah'ın hükmü ve emri gibi farklı manalarda kullanılır.[79]

Übey b. Ka'b'a isnat edilen tuhaf bir yoruma göre -ki İbn Kesîr bu yorumu İsrâiliyyâttan addetmiştir- Allah Âdemoğlu'nun ruhlarını yaratıp onlardan misak almış, ardından bu ruhları Âdem'in sulbüne iade etmiştir. Sadece İsa'nın ruhunu yanında mahfuz tutmuş ve dünyaya gelişini takdir buyurduğu zaman Meryem'e göndermiştir. Böylece İsa Allah'tan bir ruh olmuştur. Bir başka telakkiye göre ruhun burada Allah'a izafe edilmesi, tıpkı Ka'be'nin 22.Hac 26. ayette Allah'a izafesi gibi İsa'ya şeref payesi vermek (teşrif-tafdil) içindir.[80] Bu bağlamda İsa'nın ilâhî bir kelime olmasını Cebrail'in Hz. Meryem'e üflemesiyle açıklayanlar da olmuştur. Ancak İsa'nın doğumuyla ilgili ayetlerde Cebrail'in üflemesinden bahsedilmediği için bu görüşün dikkate değer bir tarafı yoktur.

Diğer taraftan İsa örneğinde olduğu gibi, kendisinden çok ilginç şeyler zuhur eden kimselerin ruh diye anıldığı ve Allah'a izafe edildiği de söylenmiştir. Buna göre "Allah'tan bir ruh" tabiri, tıpkı "Bu nimet Allah'tandır" sözündeki gibi, "Bu, Allah'ın yaratmasıdır" anlamına gelir. Bütün bunların dışında İsa'nın Allah'tan bir ruh olması, ilâhî rahmet ve hüccet gibi manalara da hamledilmiştir.[81] Bütün bu görüşler arasında bir tercih yapmak gerekirse, söz konusu tabirin "İsa, Allah tarafından yaratılan bir can, bir insandır" şeklinde bir anlam taşıdığı yönündeki görüş daha doğru kabul edilebilir.

Gerçi bütün insanlar Allah tarafından yaratılmıştır; bu açıdan bakıldığında İsa'nın Allah'tan bir ruh olarak anılmasının özel bir sebebi olmalıdır. Bu sebep –muhtemelen- diğer pek çok ayetteki gibi Allah'ın ona çok özel bir değer atfetmesidir (tafdil). Yoksa Hulûliyye'nin iddia ettiği gibi İsa'nın Allah'tan bir ruh olması Zât-ı ilâhiyyeden bir cüz olduğu anlamına gel-

79 Fîrûzâbâdî, *Besâiru Zevi't-Temyîz*, III. 103-109.
80 İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ân*, I. 590.
81 Kurtubî, *el-Câmi'*, VI. 17.

mez. Kaldı ki Allah 45.Câsiye 13. ayette, "*göklerde ve yerde bulunan tüm varlıkları kendisinden bir lütuf olarak hizmetinize âmâde kıldı*" buyurmuş ve mevcut varlıkların tümünü, tıpkı Hz. İsa örneğinde olduğu gibi zâtına izafe etmiştir (*ve-sehhara leküm mâ fi's-semâvâti ve-mâ fi'l-arzi cemîan minhü*). Buradaki izafet göklerde ve yerde bulunan tüm varlıkların Allah'tan bir cüz olduğunu değil O'nun mutlak kudreti ve izni dâhilinde vücut bulduğunu ifade eder.[82]

Kur'an'da İsa'nın kutsal ruhla desteklendiği de belirtilmiştir. 2.Bakara 87 ve 253. ayetlerde Hz. İsa'ya atfen, "*Biz onu Rûhu'l-kudüs ile destekledik*" (*ve eyyednâhu bi rûhi'l-kudüs*) denmiştir. 5.Mâide 110. ayette ise, "*Hani ben seni Rûhu'l-kudüs ile teyit etmiştim*" (*iz eyyedtüke bi-rûhi'l-kudüs*) mealinde bir ifadeye yer verilmiştir. Müfessirlerin kâhir ekseriyetine göre buradaki "kutsal ruh"tan maksat Cebrail'dir. 16.Nahl 102. ayette geçen, "*De ki: Onu [Kur'an] rabbinden esaslı bir maksatla Rûhu'l-kudüs inzâl etti*" (*kul nezzelehû rûhu'l-kudüs min rabbike bi'l-hak*) ifadesi dikkate alındığında kutsal ruhun Cebrail ile özdeş olduğunu söylemek gerekir. Ancak şunu da unutmamak gerekir ki Cebrail ile desteklenen yegâne peygamber İsa değildir. Öyleyse ruh kelimesini Cebrail'e hasretme zorunluluğu yoktur. Bu noktada Rûhu'l-kudüs kavramını İsa özelinde İncil'e, genelde ise ilâhî teyit, vahiy ve ilhama hamletmek daha isabetlidir. Nitekim 42.Şûrâ 52. ayette, "*İşte sana buyruğumuzdan bir ruh vahyettik*" (*ve kezâlike evhaynâ ileyke rûhan min emrinâ*) denilmiş ve bu ayette "Kur'an", dinî-manevî âlemin hayat kaynağı anlamında ruh diye nitelendirilmiştir.[83] Öte yandan muteber hadis kitaplarında Hz. Peygamber'in, şair sahâbî Hassân b. Sâbit (ö. 60/680 [?]) için, "Allah'ım! Hassân'ı kutsal ruh ile teyit et." diye dua ettiği belirtilmiştir.[84] 58.Mücadile 22. ayette ise Allah'ın gerçek müminlerin kalplerine iman duygusunu yerleştirdiği ve onları kendisinden bir ruh ile teyit ettiği (*ve eyyedehüm bi-rûhin minh*) bildirilmiştir.

82 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I. 315-316; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ân*, I. 590.
83 Reşid Rıza, *Tefsîru'l-Menâr*, I. 307.
84 Buhârî, "İlim" 68, "Bed'ü'l-Halk" 6, "Meğâzî" 30, "Edeb" 91.

Allah'ın İsa'ya Kitabı, Hikmeti, Tevrat'ı ve İncil'i Öğretmesi

3.Âl-i İmrân 48. ayette Allah'ın İsa'ya kitabı, hikmeti, Tevrat'ı ve İncil'i öğreteceğinden söz edilmiştir. Buradaki dört unsurdan biri olan İncil (Yunanca'da *Euaggelion*, Latince'de *Evangelium*, İngilizce'de *Gospel*) sözlükte "güzel haber" ve "müjde" anlamına gelir. Arapça'ya intikal keyfiyeti tartışmalı olan İncil kelimesi hemen tamamı Medenî surelerde olmak üzere 12 ayette geçmekte ve bu ayetlerin tümünde hem İsa'nın tebliğ ettiği vahyi hem de Hz. Peygamber döneminde yaşayan Hıristiyanların sahip oldukları yazılı metni ifade etmektedir. Kur'an'da İncil'in İsa'ya Allah tarafından gönderildiği bildirilmekle birlikte (3.Âl-i İmrân 3, 65) ne zaman ve nasıl vahyedildiğine dair bir beyanda bulunulmamıştır.

Müfessirlere göre İncil bir defada toptan vahyedilmiştir.[85] Ancak bu kanaati teyit eden sağlam bir delil mevcut değildir. İşte tam bu noktada Hıristiyan gelenekteki İncil telakkisi önem kazanmaktadır. Hırisitiyanlara göre İncil Yeni Ahit'te yazılı bir metni değil İsa ve havarilerce bildirilen mesaj ve müjdeyi, şifâhî tebliği ifade eder. Zaman içerisinde anlamı genişleyen kelime günümüzde hem Hıristiyan mesajını hem de İsa'nın hayat ve öğretisini içeren kitapları ifade etmektedir. Hıristiyan inancına göre İsa İncil'i yazamamış, sadece tebliğ etmiş ve havarilerinden onu tebliğ etmelerini istemiştir.[86] İsa'nın Allah katına yükseltilmesinden sonraki 40 yıl boyunca şifâhî rivayet ve gelenekler teşekkül etmiş; bunlar vaaz, ibadet, ilmihal ve diğer yollarla korunup nakledilmiştir. İncil yazarları da bu verilere istinaden İncillerini yazmışlardır. Ancak tarihsel süreçte çok sayıda İncilin ortaya çıkması neticesinde Hıristiyanlar kanonik kitaplar külliyatına sadece Matta, Markos, Luka ve Yuhanna'dan oluşan dört İncil'i dâhil etmişler, diğer İncilleri ise apokrif sayarak reddetmişlerdir. Birçok çelişki içeren bu dört İncil muhtemelen milâdî I. yüzyılın ikinci yarısı ile II. yüzyılın ilk yarısı arasında kaleme alınmıştır.[87]

85 İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ân*, I. 501.
86 Matta: 4/23; Markos: 1/14, 16/15.
87 İnciller hakkında geniş bilgi için bkz. Ömer Faruk Harman, "İncil", *DİA*, İstanbul 2000, XXII. 270-276; Mehmet Aydın, *Hıristiyan Kaynaklarına*

3.Âl-i İmrân 48. ayette Allah'ın İsa'ya Tevrat'ı öğreteceği de bildirilmiştir. Ancak İslam âlimlerine göre Allah'ın Musa'ya vahyettiği kitabın ismi olan Tevrat kavramının Kur'an'daki medlulü belirsizdir. Zira Tevrat kavramı 16 ayette 18 kez geçmekte ve bu ayetlerin hiç birinde Musa'ya Tevrat verildiğinden söz edilmemektedir. Bu durum hem Musa'ya verilen kitap ve furkanın hem de Tevrat'ın mahiyetini izaha muhtaç kılmaktadır. İslam âlimlerine göre Musa'ya verilen kitaptan maksat Tevrat'tır. Ancak "kitab" kavramını bir çırpıda Tevrat'la özdeşleştirmek pek mümkün gözükmemektedir. Gerçi konuyla ilgili ayetlerden Tevrat'ın İsrailoğulları'na verilmiş bir kitap olduğu anlaşılmakta; ancak bunun hangi peygamber ya da peygamberler vasıtasıyla verildiği sorusuna cevap bulunamamaktadır. Çünkü Kur'an'da Zebur'un Dâvûd'a, İncil'in İsa'ya verildiği tasrih edilmişken Tevrat'ın kime ya da hangi peygambere inzal edildiği açıkça bildirilmemiştir. İşte bu kapalılık Tevrat'la neyin kastedildiğini, yani bu kavramın Musa'ya verilen kitabı mı yoksa Ahd-i Atîk'in (Tanah)[88] tümünü mü ifade ettiği sorusuna cevap vermeyi zorlaştırmaktadır. Ayrıca muhtevası hakkında yeterli bilgi bulunmadığı için Tevrat'ı bugün Yahudilerin elinde mevcut olan Ahd-i Atîk'le karşılaş-

Göre Hıristiyanlık, Ankara 1995, s. 81 vd.; Şaban Kuzgun, *Dört İncil: Yazılması Derlenmesi Muhtevası Farklılıkları ve Çelişkileri*, Ankara 1996, s. 305 vd.

88 Ahd-i Atîk (Eski Ahid) tabiri Yahudilerin kutsal kitabına Hıristiyanlarca verilen ad olup ilk defa Pavlus'un Korintoslular'a ikinci mektubunda (3:14) zikredilmiştir. Günümüzde Ahd-i Atîk karşılığı olarak *Ancient Testament-Old Testament* tabirleri kullanılmaktadır. Bununla birlikte Yahudiler kendilerine ait kutsal metinleri ifade etmek için *Tanah* (*Tanakh*) terimini kullanırlar. Ahd-i Atîk Yahudi ve Hıristiyanlarca müştereken kabul edilen otuz dokuz kitaptan oluşmaktadır. Fakat Hıristiyanlarca her biri müstakil kabul edilen birkaç kitabın Yahudilerce bir tek kitap sayılmasından dolayı Ahd-i Atîk'in içerdiği kitap sayısına dair farklı rakamlar da telaffuz edilmiştir. Uzun tarihî seyir içinde şifâhî olarak aktarılan ve yazım işi İ.Ö. X. yüzyılda başlayıp İ.S. I. yüzyılda sona eren Ahd-i Atîk'in kanonizasyonu oldukça geç bir dönemde, İ.S. 90-100 yıllarında toplanan Jamnia Sinodu'nda gerçekleşmiştir. Üç bölümden oluşan Ahd-i Atîk'in ilk ve en önemli bölümü Yahudilerce *Torah*, Batı'da ise "Esfâr-ı Hamse" karşılığı *Pentateuque* olarak adlandırılmakta ve bu bölüm Tekvin, Huruç (Çıkış), Levililer, Sayılar ve Tesniye adlı beş kitaptan oluşmaktadır. Ahd-i Atîk'in ikinci bölümü Neviîm (Peygamberler), üçüncü bölümü ise Ketuvîm (Kitaplar) grubuna dâhil edilen bir dizi kitaptan oluşmaktadır. Geniş bilgi için bkz. Harman, "Ahd-i Atîk", *DİA*, I. 494-501; Russel, *Şeytan*, s. 201-202.

tırıp hangi bölümüne tekabül ettiğini belirlemek de epeyce zor gözükmektedir.

Bununla birlikte Kur'an'ın Yahudi tarihi ve şeriatına ilişkin bazı atıflarına benzer ifadelere Ahd-i Atîk'in (Tanah) ilk beş kitabında da -ki bu kitap "Torah-Pantetauch" diye anılmakta ve Yahudilerce Musa'ya atfedilmektedir- rastlamak mümkündür. Ancak bu benzerlik veya paralellikler sadece birkaç konuyla ilgilidir. Dolayısıyla birkaç benzer atıftan hareketle Tevrat kavramının Ahd-i Atîk'in ilk beş kitabına tekabül ettiğini söylemek çok kolay değildir. Kaldı ki Torah'ın bizzat Musa'ya ait bir kitap olduğuna ilişkin dogmatik görüş de tartışmaya açıktır. Çünkü mevcut Torah metninde bu görüşü nakzeden bazı kayıtlar mevcuttur. Sözgelimi, Tesniye 34:5-12'de Musa'nın ölümü, defnedilmesi ve onun yerine Yeşu'nun geçmesi gibi olaylardan söz edilmektedir. Bu olayların bizzat Musa tarafından anlatılmış olmadığı açıktır. Yine Tekvin 36:31'de geçen, "İsrailoğulları üzerine bir kral krallık etmeden önce, Edom diyarında hükmeden krallar şunlardır." ifadesi de Musa'dan çok sonraki bir dönemde, yani İsrailoğulları'nın krallık olarak tarihte yerini aldıkları bir zaman diliminde yazılmış olmalıdır.[89]

Sonuç olarak, Kur'an'da açıkça "Biz Musa'ya Tevrat'ı verdik" şeklinde bir ifadenin yer almaması Tevrat kavramının Musa'ya verilen kitap da dâhil olmak üzere İsrailoğulları peygamberlerine vahyedilen kitapların tümünü içeren Ahd-i Atîk külliyatına delalet ettiğini düşündürmektedir. Çünkü Kur'an'ın nazil olduğu dönemde Yahudiler, muhtemelen Tevrat'ın İbranca karşılığı olan Torah sözcüğünden Ahd-i Atîk'in tümünü anlamaktaydılar. Dolayısıyla Kur'an'da da bu husus dikkate alınarak Tevrat kavramı onların anladığı manada kullanılmıştır.[90]

3.Âl-i İmrân 48. ayette Allah İsa'ya hikmeti öğreteceği sözünü de vermiştir. Hikmet sözlükte "yargıda bulunmak"

89 Daha geniş bilgi için bkz. Mustafa Öztürk, *Kur'an ve Tefsir Kültümüz*, Ankara 2008, s. 101-1110.

90 Bu konuda geniş bilgi için bkz. Baki Adam, "Kur'an'ın Anlaşılmasında Tevrat'ın Rolü", *İslâmî Araştırmalar*, cilt: 9; sayı. 1-4 (1996), s. 167-169.

anlamındaki *hükm* mastarından isim olup "engellemek, alıkoymak, sağlam olmak" manalarına gelen *ihkâm* sözcüğüyle de semantik bir ilişkisi vardır.[91] Kur'an'da 10 yerde kitap kelimesiyle birlikte olmak üzere 20 defa zikredilmiştir. Ayrıca üç defa mülk, birer defa da mev'iza, hayır, ayet kelimeleriyle birlikte kullanılmıştır. Bununla birlikte "hikmet" kavramının Kur'an'daki anlamı çok açık değildir. Fîrûzâbâdî'ye göre hikmet Kur'an'da, nübüvvet-risalet, din konusunda derin anlayış, öğüt ve güzel nasihat, Allah'ın ayetleri, emir ve yasakları, şer'î ahkâma muvafık aklî hüccet, Kur'an'ın tefsir ve te'vili olmak üzere altı ayrı manada kullanılmıştır.[92] Kelimeye sünnet, insanı hayırlı ve faydalı davranışa sevk eden doğru bilgi, ilim ve akılla gerçeği bulmak, doğruyu bilmek ve doğru olanı yapmak, eşyanın mahiyetini kavramak, Allah'a itaat ve O'nun ahlakıyla tahalluk gibi çok çeşitli anlamlar da yüklenmiş olmakla birlikte[93] Taberî'nin "söz ve fiilde isabet" ve Zemahşerî'nin "ilim amel uygunluğu" şeklindeki ifadeleri hikmet kavramına ilişkin en güzel ve en veciz açıklama/tanımlama olarak kabul edilebilir.[94]

Bahis konusu ayette son olarak "kitâb"dan da söz edilmiştir. Kitâb kelimesi iki deri veya kumaş parçasını birbirine eklemek, su kırbasının ağzını sıkıca bağlamak gibi anlamlar içeren *ketb* kökünden mastar olup hem yazı yazma hem de mastar-isim olarak yazılı metni ifade eder. Kur'an'da altısı çoğul olmak üzere 261 yerde geçen kitâb kelimesi çoğunlukla vahiy anlamında kullanılmıştır. Bazı ayetlerde ise amel defteri, Levh-i Mahfuz, mektup, yazışma ve sözleşme gibi manalara hamledilmiştir.[95]

Klasik tefsirlerin hemen hepsinde 3.Âl-i İmrân 48. ayette sözü edilen "kitâb" kelimesi İbn Cüreyc'e (ö. 150/767) atfen

91 Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 181-182.
92 Fîrûzâbâdî, *Besâiru Zevi't-Temyîz*, III. 213-214.
93 Bkz. Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, IV. 74; Yazır, *Hak Dini*, II. 915-928.
94 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, III. 89; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I. 396.
95 Daha geniş bilgi için bkz. Bkz. Âlûsî, *Rûhu'l-Ma'ânî*, I. 174-176; Yazır, *Hak Dini*, I. 162-163; İlyas Üzüm, "Kitap", *DİA*, Ankara 2002, XVI. 121-122.

"yazı yazmak" şeklinde açıklanmıştır.[96] Türkçe meallerde ise ya "Kitab" şeklinde karşılanmış veya söz konusu açıklamaya paralel olarak "yazı yazma"ya hamledilmiştir. Bu iki çeviriden ilkinin okuyucuya hiçbir fikir vermediği aşikârdır. Ne ki meal sahipleri muhtemelen Allah'ın İsa'ya yazı yazmayı öğretmesini çok manidar görmemekle birlikte kitâb kelimesine başka bir anlam da yükleyememişler ve sonuçta kelimeyi Kur'an'da zikredildiği şekliyle muhafaza etmişlerdir. Kitâb kelimesini "yazı yazma"ya hamletmek bizce de anlamsızdır. Çünkü böyle bir yorum bir bakıma "Allah İsa'ya hikmet, Tevrat ve İncil'in yanısıra yazı yazmayı, çarpım tablosunu ve dört işlemi de öğretecek" gibi bir manayı çağrıştırmaktadır. Bazı âlimler kitâb kelimesiyle, Tevrat ve İncil'den farklı olmakla birlikte, mahiyeti bilinmeyen bir vahiy metninin veya tüm peygamberlere gönderilen kitaplardaki bilginin kastedildiğini ileri sürmüşlerdir;[97] ancak bu görüşün mesnedi belli değildir.

Bizce ilgili ayette geçen "kitâb"tan maksat genel manada "vahiy"dir. Hikmet, Tevrat ve İncil ise muhtemelen bu ilâhî vahyin spesifik ifadesi ya da birer nev'i olarak zikredilmiştir. Zira kitâb lafzı Kur'an'da çoğu kez "vahiy" anlamında kullanılmasının yanında eski Arapça'da da kitâb ve vahiy kavramları arasında semantik bir ilişki mevcuttur.[98] Bu görüşe itiraz edildiği takdirde kitâb kavramına 3.Âl-i İmrân 48. ayette "yazı yazma" anlamı veren tefsir ve meal sahiplerine, 19.Meryem 30. ayette İsa'nın dilinden aktarılan, "*Ben Allah'ın kuluyum. O bana kitabı verdi ve beni peygamberlikle müşerref kıldı*" ifadesindeki kitâb lafzını niçin vahiy ve/veya İncil'e hamlettiklerini sormak gerekir.

Ehl-i Kitaptan Herkesin Ölmeden Önce İsa'ya İman Edecek Olması

4.Nisa 159. ayette, Ehl-i Kitap'tan herkesin ölmeden önce İsa'ya iman edeceği bildirilmiştir (*ve-in min ehli'l-kitâbi*

96 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, III. 272-273; Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, IV. 60; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ân*, I. 364; Şevkânî, *Fethü'l-Kadîr*, I. 343.

97 Kurtubî, *el-Câmi'*, IV. 60; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, I. 391.

98 Geniş bilgi için bkz. Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, çev. M. Emin Maşalı, Ankara 2001, s. 80-81.

illâ leyü'minenne bihî kable mevtihî). Bu ayetteki iki zamirin kime râci olduğu ihtilaflıdır. İsa'nın kıyametten önce dünyaya döneceğine (nüzul) inanan müfessirlere göre -ki müfessirlerin ekseriyeti bu inanca sahiptir- *ve in min ehli'l-kitâbi illâ leyü'minenne bihî kable mevtihî* sözündeki her iki zamir (bi*hî* ve mevti*hî*) İsa'ya râcidir. Buna göre ayet, "*Ehl-i Kitap'tan (Yahudiler) herkes, İsa'nın ölümünden önce ona iman edecektir*" anlamına gelir. Şu halde, İsa henüz ölmemiştir; kıyametten önce Deccal'i öldürmek için yeryüzüne inecek ve bu defa tüm Yahudiler onun mesajını kabul edecektir.[99]

İbn Abbas, Mücâhid, Dahhâk ve İkrime gibi erken dönem müfessirlere ait ikinci bir yoruma göre ilk zamir (bi*hî*) İsa'ya, ikincisi (mevti*hî*) Kitâbî (Ehl-i kitap) olan kimseye aittir. Buna göre ayetteki ifade, "*Ehl-i Kitaptan (Yahudiler) herkes kendi ölümünden önce İsa'ya iman edecektir*" anlamına gelir. Çünkü ölüm, hak ve hakikatin bütün çıplaklığıyla ortaya çıktığı andır. İşte bu ölüm ânında her Yahudi İsa'nın mesajına iman edecek, ama yeis hâlindeki bu iman, tıpkı Firavun'un imanı gibi kendisine hiçbir fayda sağlamayacaktır.[100]

Ayetteki ilk zamirin (bi*hî*) Allah'a, Hz. Muhammed'e veya Kur'an'a râci olduğu da söylenmiştir. Fakat bu son üç görüşün isabet ihtimali zayıftır. Çünkü ayetin öncesinde Yahudilerin Meryem ve İsa hakkındaki birtakım yanlış düşünce ve inanışlarından söz edilmektedir. Buna göre bahis konusu olan 159. ayetteki Ehl-i Kitap'tan maksat sadece Yahudilerdir. Dolayısıyla İsa ve annesi Meryem hakkında ileri geri konuşan Yahudilerin tümü, ölüm ânında İsa'nın gerçek bir peygamber olduğuna iman edecek ve fakat bu iman fayda vermeyecektir. Ayetteki *kable mevtihî* (ölümünden önce) ifadesinin Übey b. Ka'b tarafından *kable mevtihim* (ölümlerinden önce) şeklinde okunduğuna ilişkin kayıt da bu anlamı teyit etmektedir.[101] Bütün bu yorumların haricinde, ayetteki ifadenin tüm Ehl-i Kitap'ın "Hz. İsa çarmıha gerildi ve öldü" şeklinde bir inanca sahip olduğuna işaret ettiği de söylenebilir. Buna göre ayetin

99 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, IV. 356-357; Kurtubî, *el-Câmi'*, VI. 9-10.
100 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, IV. 358-359; İbn Atiyye, *el-Muharrerü'l-Vecîz*, II. 134.
101 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, IV. 358.

sonundaki *ve yevme'l-kıyâmeti yekûnü 'aleyhim şehîdâ* ibaresi, "İsa kıyamet günü bunun böyle olmadığı noktasında onların aleyhine tanıklık edecektir" manasına gelir.

Müfessirlerin kahir ekseriyetince benimsenen ilk yoruma gelince, İsa'nın hâlen sağ olduğuna ilişkin Kur'ânî bir delil mevcut olmadığı gibi, bilahare müstakil bir başlık altında ele alınacağı üzere onun bizzat Allah'ın beyanıyla sabit olan "hatm-i nübüvvet" ilkesine aykırı olarak kıyametten önce yeryüzüne inip domuz öldürmek ve haç kırmak gibi birtakım tuhaf işlerle meşgul olacağından söz etmenin de hiçbir anlamı yoktur.

Kıyamet Vakti İçin Bir Bilgi (İlm) veya İşaret (Alem) Olması

43.Zuhruf 61. ayette *ve innehû le-'ilmün li's-sâ'ati* şeklinde bir ifade yer almaktadır. Buradaki *hû* (inne*hû*) zamirinin kime veya neye râci olduğu ile *'ilmün* kelimesinin okunuşu ihtilaf konusudur. Cumhur ulemanın *'ilmün* şeklindeki kıraatine karşılık İbn Abbas, Ebû Hureyre, Mücâhid, Katade, Mâlik b. Dinâr, Ebü'l-Âliye, Dahhâk, Ebû Nadre, Ebû Hind el-Ğıfârî ve Zeyd b. Ali söz konusu kelimeyi "işaret, alamet" anlamında *'alemün* şeklinde okumuşlardır. Übey b. Ka'b ise bir rivayete göre "hatırlatma" anlamında *le-zikrün* biçiminde okumuştur.[102]

Türkçe meallerde, "*Şüphesiz ki o (İsa), kıyametin (ne zaman kopacağının) bilgisidir*" (TDV), "*Şüphesiz ki o (İsa), sâat(in) ilmi (kendisiyle bilinenlerden)dir*" (Çantay), "*Gerçekten o (İsa'nın nüzulü), kıyamet için (yaklaştığını) bildiren bir beyandır*" (A. Fikri Yavuz), "*Gerçekten o (İsa'nın gökten inişi), kıyametin bir alametidir*" (Davudoğlu), "*O, kıyametin kopacağını gösterir bir ilimdir*" (Ateş) şeklinde karşılanan bu ifadedeki *hû* (inne*hû*) zamirinin kime râcî olduğunu belirlemek gerçekten zordur. Ayetin sibâkına (43.Zuhruf 57-59) bakıldığında zamirin İsa'ya râci olduğu düşünülebilir. Nitekim müfessirlerin çoğunluğu da bu görüştedir. Buna göre ayetteki ifade, "*İsa kıyamet sa-*

102 İbn Atiyye, *el-Muharrerü'l-Vecîz*, V. 61-62; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III. 494; Kurtubî, *el-Câmi'*, XVI. 70; Şevkânî, *Fethü'l-Kadîr*, IV. 562.

ati için bir bilgidir" anlamına gelir. Ancak bu anlam oldukça muğlâktır. Çünkü bu anlam, "İsa'nın kıyamet saati için bir bilgi olmasından maksat nedir?" gibi bir soruya yol açmaktadır. İbn İshak'a göre İsa'nın ölüleri diriltmesi, kıyamet ve ahiretteki dirilişin delili olduğu için onun hakkında böyle bir ifade kullanılmıştır. İbn Mes'ud'a nisbet edilen bir rivayette ise Hz. Peygamber miraçta iken diğer peygamberlerle kıyametin ne zaman kopacağını müzakere etmiş; bu konuda ilkin Hz. İbrahim'e, ardından Musa'ya müracaat edilmiş, ama her ikisinden de tatmin edici bir bilgi alınamamıştır. Nihayet söz sırası İsa'ya gelmiş ve o, kıyametin vaktine ilişkin bazı bilgiler vermiştir. İşte bu yüzden ayette, "*O kıyamet saati için bir ilimdir*" denmiştir.[103]

Kelimeyi *'alem* şeklinde okuyan ulemaya göre ise ayet İsa'nın nüzulüne işaret etmektedir. Çünkü onun yeryüzüne inişi kıyamet alametlerindendir. Bu görüş aslında Nüzul-i İsa ile ilgili rivayetlere dayanmaktadır.[104] Buna karşılık Hasen el-Basrî, Katâde ve Saîd b. Cübeyr'e göre -ki bu görüş Kurtubî tarafından ilk sırada zikredilmiştir- ayetteki zamir Kur'an'a râcidir. Buna göre *ve innehû le-'ilmün li's-sâ'ati* ifadesi, "*Bu Kur'an, kıyamet saatinin yaklaştığını bildirir*" veya "*Kıyametteki dehşetli haller Kur'an vasıtasıyla bilinir*" anlamına gelir. Belli ki, "*O (Kur'an) kuşkusuz, kıyamet hakkında bir bilgidir*" (S. Akdemir) ve "*Kuşkusuz Kur'an, kıyametin kopacağını bildirir*" (Ö. Dumlu-H. Elmalı) şeklindeki çeviriler bu yoruma dayanmaktadır. Ayetteki zamirin Hz. Muhammed'e râci olduğu da söylenmiştir. Buna göre söz konusu ifade, "*Muhammed, kıyamet vaktine dair bir bilgidir*" anlamına gelir. Çünkü Hz. Peygamber iki parmağını yan yana getirerek, "İşte ben ve kıyamet birbirine bu kadar yakın iken peygamber olarak gönderildim" demiştir. Hz. Peygamber'in kıyamet saatinin yaklaştığına dair bir bilgi veya işaret olmasının anlamı budur.[105]

Sonuç olarak, ayetin siyak ve sibâkı (43.Zuhruf 56-60 ve 63-64 vd. ayetler) dikkate alındığında *hû* zamirini Kur'an'a veya Hz. Muhammed'e hamletmenin tekellüflü olduğu

103 Kurtubî, *el-Câmi'*, XVI. 70-71.
104 Bkz. Kurtubî, *el-Câmi'*, XVI. 70.
105 Kurtubî, *el-Câmi'*, XVI. 70-71.

söylenebilir.[106] Fakat "*Bu [Kur'an] kıyamete dair bir bilgidir. Öyleyse kıyamet hakkında hiçbir şüpheye kapılmayın ve bana uyun. Dosdoğru yol budur. Şeytanın sizi bu yoldan çevirmesine izin vermeyin; çünkü o sizin apaçık düşmanınızdır*" mealindeki 61 ve 62. ayetlerin bir "ara söz" olması da mümkündür ve bu tür ara sözlerin Kur'an'da birçok örneği mevcuttur. Ayrıca Übey b. Ka'b'ın *le-zikrün* şeklindeki kıraati *hû* zamirini Kur'an'a atfetmeyi makulleştiren bir delil sayılabilir.

Çarmıh Meselesi, Ölümü ve Ref'i

İsa ölümünden söz eden ayetleri anlamak gerçekten zordur. Bu nedenle ilgili ayetleri incelemeden önce İncillerdeki malumatı özetlemekte fayda vardır. Sinoptik İncillere göre İsa, birkaç yıl süren tebliğ faaliyetinin sonunda havarileriyle birlikte Galile'den Kudüs'e dönerken tutuklanmış, önce Sanhedrin'de, ardından Romalı yönetici Pontus Pilatus'un huzurunda sorgulanarak idam cezasına çarptırılmıştır. Üzerine gerileceği çarmıhı İsa bir süre kendisi taşımış ve nihayet aynı cezaya çarptırılan iki hırsızla -ki İsa idam sehpasına giderken bu iki hırsızdan daha fazla bir şöhrete sahip değildir- birlikte çarmıha gerilmiştir. Yine aynı İncillerdeki bilgilere göre İsa çarmıhta acı çekerken, "Baba, baba! Beni niçin terk ettin" diye feryat etmiş, ölümünden üç gün sonra tekrar dirilmiş ve bazı şakirtleri arasında bir süre yaşamış ve onlara son sözlerini söyledikten sonra ilâhî âleme yükselmiştir.

İsa'nın akıbetine dair resmî Hıristiyan akidesinin özeti budur. Buna karşılık gnostik düşünceleriyle tanınan Doketikler İsa'nın çarmıhta ölmediğini savunmuşlardır. Kimi Doketiklere göre İsa'nın gerçek bir bedeni yoktur. Bu yüzden, onun doğumu ve ölümü gibi hadiseler apaçık bir yanılsamadan ibarettir. Başka bir Doketik gruba göre ise İsa çarmıha gerilmek üzere iken mucizevî şekilde Cyreneli Simon'un -ki bu zat İsa'nın çarmıhını taşıyan kişidir- kılığına girmiş, Simon da İsa'nın suretine bürünmüştür. Bu yüzden, oradaki görevliler İsa'yı değil Simon'u çarmıha germişlerdir. İsa ise bu manzarayı uzaktan seyretmiştir.[107]

106 İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ân*, IV. 132.
107 Gündüz, *Pavlus*, s. 165-166.

Kur'an'daki ifadelerin bu son görüşle kısmen örtüşmesi dikkat çekicidir. Çünkü 4.Nisa 157. ayette Yahudilerin, "*Biz Allah'ın elçisi [olduğunu iddia eden] İsa Mesih'i öldürdük*" şeklindeki iddialarına, "*Onu ne öldürdüler ne de çarmıha gerdiler. Sadece onlara öyle [olmuş gibi] göründü*" diye cevap verilmiştir. Bu son cümle Kur'an'da *ve-lâkin şübbihe lehüm* şeklinde formüle edilmiştir. Buradaki *şübbihe* fiilinin nâib-i fâili ihtilaf konusudur. Bir yoruma göre nâib-i fail ayette *lehüm* lafzıyla işaret edilen Yahudilerdir. Buna göre ifade, "*Ona öyle olmuş gibi geldi*" anlamındaki *huyyile lehû* ibaresine benzer şekilde, "Yahudilere İsa çarmıha gerilmiş gibi gösterildi" veya "Onlara sanki öyle gözüktü" anlamına gelir. İkinci yoruma göre nâib-i fail İsa'nın yerine öldürüldüğü varsayılan kişiye ait mahzuf *hüve* (o) zamiridir. Bu durumda *şübbihe lehüm* ifadesi, "Çarmıha gerilen kişi onlara İsa gibi gösterildi" anlamına gelir.[108]

Müfessirlerin kâhir ekseriyetince bu ikinci yorum tercih edilmiştir. Buna göre *şübbihe* kelimesi transfigürasyona, yani bir insanın başka bir insanın suretine bürünmesine işaret etmektedir. Tefsirlerde Yahudi asıllı Vehb b. Münebbih'e dayandırılan malumata göre İsa'nın evi kuşatılınca yanındaki havariler mucizevî şekilde onun kılığına bürünürler. Yahudiler İsa'yı daha önceden görüp tanımadıkları için, onun yerine başka birisini çarmıha gererler. Bir diğer rivayete göre İsa tutuklanıp idam edileceğini anlayınca yanındaki havarilerine, "İçinizden kim benim suretime bürünmek ve böylece cennette yakın dostum olmak ister?" diye sormuş ve bir havari "Ben" diye cevap verince Yahudiler İsa'nın suretine bürünen havariyi çarmıha germişlerdir.[109] Bu konuyla ilgili rivayetleri çelişik addettiği için "Allah en iyisini bilir" diyen Râzî'nin ilk sırada zikrettiği başka bir bilgiye göre Yahudilerce görevlendirilen Taytayus adlı kişi İsa'nın kılığına büründürülür. Bu yüzden Yahudiler onu İsa zannederek çarmıha gererler. Bu sırada İsa saklandığı evin tavanından göğe yükseltilir.[110]

108 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XI. 79.
109 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, IV. 351-354; İbn Atiyye, *el-Muharrerü'l-Vecîz*, II. 133.
110 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XI. 79.

Görüldüğü gibi birbiriyle çelişen bu rivayetler İsa'nın idam sehpasına gitmediği, hatta çarmıhın semtine dahi uğramadığı noktasında birleşmektedir. Ancak ilgili ayetteki *ve-mâ salebûhu* ibaresi İsa'nın çarmıha gerilmediğini nefyetmekten ziyade, onun çarmıhta ölmediğini ima eder. Çünkü *salb* kelimesi Arapça'da öldürmekle (*katl*) eş anlamlıdır.[111] Nitekim bu iki kelime hirâbe (eşkiyalık) suçunun cezasını düzenleyen 5.Maide 33. ayette de -tıpkı bu ayette olduğu gibi- peşpeşe zikredilmiştir. Buradaki ardışıklık, *katl* (öldürme) ile *salb*in (idam etme) iki ayrı ceza olduğunu değil aynı cezanın (ölüm cezası) iki ayrı kelimeyle ifade edildiğini gösterir. Sonuç olarak, İsa'nın çarmıha gerilmiş olması kuvvetle muhtemel gözükmektedir. Nitekim İncillerdeki bilgiye göre de İsa çarmıha gerilmiş ve birkaç saat asılı kaldıktan sonra yakınları ile Romalı bir subay tarafından çarmıhtan indirilmiştir. İsa'nın bu süre zarfında acıya dayamayıp bayılmış olması ve bu durumun Yahudilerce onun öldüğü şeklinde algılanması pekâlâ mümkün ve muhtemeldir.[112]

Meseleye bu açıdan bakıldığında Kur'an'daki *ve-lâkin şübbihe lehüm* ifadesi -ki bu ifade Arapça'da "tahayyül etmek" anlamına da gelmektedir-[113] İsa'nın çarmıha gerildiğini ve fakat ölmediği halde Yahudilerin onu ölmüş zannettiklerini söylemek gerekir. Yine bu çerçevede *ve-mâ katelûhu yakînen* ibaresini, "Onu kesin olarak öldürmediler" şeklinde anlamak yerine, Arapça'da bir meseleye zihinde hiçbir kuşkuya yer kalmayacak düzeyde vâkıf olmak anlamında kullanılan *kateltü'ş-şey'e 'ilmen* ibaresinin de delalet ettiği üzere,[114] "Onun durumu hakkında kesin bilgi sahibi değiller" şeklinde anlayıp yorumlamak gerekir.

İsa'nın ölümü ve Allah katına yükseltilişi hakkında bilgi veren 3.Âl-i İmrân 55. ayete gelince, "*Ey İsa! Ben seni vefat ettirecek ve katıma yükselteceğim. Seni inkârcılar[ın bühtanlarından]*

111 Bkz. İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, I. 526-531.

112 Bu görüş geçmiş dönemlerden itibaren bazı Hıristiyan çevrelerde de seslendirilmiştir. Bkz. Reşid Rıza, *Akîdetü's-Salb ve'l-Fîdâ*, Mısır 1353, s. 47-48. Çarmıha germenin mutlaka öldürmek anlamına gelmediğine dair bir görüş için ayrıca bkz. Reşid Rıza, *age*, s. 76.

113 Mecdüddîn el-Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-Muhît*, Beyrut 1986, s. 1288.

114 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, IV. 355; Âlûsî, *Rûhu'l-Ma'ânî*, VI. 18.

temize çıkaracağım. Sana tâbi olanları da kıyamet gününe dek inkârcılardan üstün tutacağım." mealindeki bu ayette geçen *teveffî* ve *ref'* kavramları da çeşitli yorumlara konu olmuştur. *Teveffî*, "bir işi hakkıyla yapmak, tamamlamak" gibi anlamlar taşıyan *v-f-y* kökünden türetilmiş bir kelime olup genellikle ruhu kabzetmek, can almak anlamında kullanılır.

İsa'nın hâlen sağ olduğuna ve kıyametten önce dünyaya döneceğine inanan müfessirlere göre *teveffî* kelimesi burada -tıpkı 39.Zümer 42. ayette olduğu gibi- ölüm değil uyku anlamında kullanılmıştır. Dolayısıyla ayetteki *innî müteveffike* ifadesi, "senin ruhunu kabzedeceğim" değil, "seni uyutacağım" (*innî münevvimüke* veya *münîmüke*) anlamına gelir. İsa'nın henüz ölmediğine inanan müfessirlerden bir kısmına göre ise *teveffî*den maksat salt kabz, yani Allah'ın İsa'yı kendi katına alması, böylece Yahudilerin elinden kurtarmasıdır.[115] Başka bir telakkiye göre *tevveffî*, gerçek manada ölüm anlamına gelir. Ancak İsa sadece birkaç saat ölü olarak kalmış, daha sonra diriltilerek göğe yükseltilmiştir.[116] Bazı müfessirler ise ayetin söz diziminde, "*Seni katıma yükselteceğim, daha sonra ruhunu kabzedeceğim*" (*innî râfiuke ileyye ve müteveffike ba'de zalike*) şeklinde bir takdim-tehirden söz etmişlerdir.[117]

Ayette takdim-tehirden söz edilmesi İsa'nın nüzulüne delil gösterilen rivayetlerden kaynaklanmaktadır. Söz konusu rivayetlerin sübut ve delalet yönünden ciddi problemler içermesi bir tarafa, konuyla ilgili ayetin zâhiri İsa'nın bildik anlamda vefat ettiğini açık biçimde belirtmektedir. Şu halde "Senin canını alacağım ve katıma yükselteceğim" mealindeki ifadeyi tersyüz (takdim-tehir) etmenin filolojik/gramatik yönden hiçbir haklı gerekçesi yoktur. Kaldı ki Allah Hz. Peygamber'e, "*Biz senden önce hiçbir insana ölümsüzlük bahşetmedik*" (21. Enbiya 34) buyurmuştur. İsa'nın da "hiç kimse"nin kapsamına girdiği kuşkusuzdur. Hâsılı, İsa her insan gibi doğmuş, belli bir süre yaşamış ve ölmüştür.

115 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, III. 288-289; Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, VII. 76-77.

116 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, III. 289.

117 Ebû Zekeriyyâ el-Ferrâ, *Ma'âni'l-Kur'ân*, Beyrut trs., I. 219; Zeccâc, *Ma'âni'l-Kur'ân*, I. 420; Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, VII. 77.

Hâl böyle iken, *innî müteveffîke* ibaresinin, "*Ben seni ölmüş gibi yapacağım*" anlamına geldiğinden dahi söz edilebilmiştir. Bu tuhaf yoruma göre İsa göğe yükseltilip yeryüzündeki izi kaybolunca adeta ölü gibi olmuştur. Öte yandan söz konusu ifadeye muzâfın düşmüş olduğu takdir edilerek, "*Ben senin amellerini eksiksiz alacak ve o amellerini katıma yükselteceğim*" manası da yüklenmiştir. Ebû Bekr el-Vasıtî ise bu ifadenin, "*Ben senin şehevî-nefsânî arzularını öldürecek ve seni marifetullah makamına yükselteceğim.*"[118] şeklinde bir işârî mana içerdiğini söylemiştir.

Ref' meselesine gelince, 3.Âl-i İmrân 55 ve 4.Nisa 158-159 ayetlerde İsa'nın Allah katına yükseltildiğinden (ref') söz edilmiştir. Bu ayetlerdeki *ref'* kelimesi sözlükte hem maddî hem manevî yükselişi ifade eder. Kur'an'da ise her iki anlamda da kullanıldığı görülür. Fakat kelimenin İsa'nın ref'iyle ilgili kullanımı tartışma konusudur. İsa'nın kıyametten önce dünyaya döneceğine inanan müfessirler *tevveffî* kelimesine mecâzen uyku anlamı verirken, her nedense *ref'* lafzını hakîki manaya, yani yerden göğe yükseltme manasına hamletmişlerdir. Bu görüşe itibar edildiği takdirde, Allah'ın bir mekânda, yani gökte ikamet ettiğini ileri süren Müşebbihe'yi eleştirmemek gerekir. Gerçi Allah, 67.Mülk 17. ayette kendisinin gökte olduğunu söylemekte; ancak buradaki mekân izafesi, Zemahşerî'nin de belirttiği gibi, Allah'ın gökte olduğuna değil müşriklerin bu konudaki yanlış inanışına işaret etmektedir.[119]

Allah'a bir yön-cihet izafe etmek mümkün olmadığına göre İsa'nın semaya yükseltildiğinden söz etmek -ki bazı mealler-de gök veya sema kelimesi zikredilmiştir- son derece yanlıştır. İsa'nın ref' edilmesinden maksat, manevî olarak Allah'ın katına yükseltilmesi ve ilâhî ikrama nâil olmasıdır. Nitekim 37.Sâffât 99. ayette, Hz. İbrahim'in, "*Ben rabbime gidiyorum*" (*innî zâhibün ilâ rabbî*) dediği bildirilmiştir. Bu söz Hz. İbrahim'in Allah'a iltica etmesi anlamına gelir. Keza hacılar "Allah'ın ziyaretçileri", Kabe'ye komşu olanlar da "Allah'ın

118 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, VII. 76-77.
119 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV. 138.

komşuları" olarak anılır. İşte bütün bu ifadeler tazim ve teşrif anlamı taşır.[120]

Sonuç olarak, *ref'* kelimesi Kur'an'da cansız varlıklar için maddî anlamda, canlı varlıklar için manevî anlamda bir yükseltmeyi ifade eder. Buna göre İsa'nın ref' edilmesi, onurlandırma ve yüceltme anlamına gelir. Kaldı ki hiçbir ayette Allah'ın İsa'yı yaşadığı sırada ruh ve bedeniyle birlikte cennete yükselttiği şeklindeki yaygın inancı destekleyen bir beyan yoktur. İlgili ayetteki, "*Allah onu kendi katına yükseltti*" ifadesi İsa'nın çok özel bir ilâhî rahmet mertebesine yükseltildiğini ifade eder. Ayrıca ref' kelimesinin 19.Meryem 57. ayette Hz. İdris ile ilgili kullanımı dikkat alındığında bunun tüm peygamberlere bahşedilen bir ilâhî lütuf olduğu anlaşılır.[121] İsa'nın ölümünden bahseden ayet ise onun Yahudilerce değil Allah tarafından canının alındığına işaret eder. Diğer bir deyişle, *innî müteveffîke* ifadesi, "Onun canını alan siz değil, benim" anlamı taşır. Binaenaleyh, İsa Allah tarafından tabiî bir ölümle vefat ettirilmiş ve mânen kendi katına yükseltilmiştir. Nitekim Allah'ın, "*Ey Meryem oğlu İsa! İnsanlara Allah'ı bırakıp da beni ve annemi ilah edinin diye sen mi söyledin?!*" (5.Mâide 116) sorusuna İsa'nın, "*Ben onlara sadece bana emrettiğin şeyleri söyledim. Benim ve sizin rabbiniz olan Allah'a kulluk edin, dedim. Onların arasında yaşadığım sürece yaptıklarına gözcülük ettim. Ne zaman ki benim canımı aldın, onlara gözcülük eden yalnızca sen kaldın.*" (5.Mâide 117) diye cevap vermesi Kur'an bağlamında İsa'nın yaşadığından söz etmeyi imkânsız kılmaktadır. İşte tam bu noktada, İsa'nın nerede ve zaman öldüğü sorulabilir. Bu soruya sarih bir cevap vermek imkânsızdır. Bununla birlikte, onun Hindistan'a gidip bir süre Keşmir'de yaşadıktan sonra vefat ettiğine ilişkin bilgilerin hiçbir değer taşımadığını da belirtmek gerekir.[122]

Yeri gelmişken İsa'nın nüzulüyle ilgili rivayetler hakkında da kısa bir değerlendirmede bulunmak gerekir. Her şeyden önce bu konuyla ilgili rivayetler İbn Kesîr, Suyûtî, Şevkânî, Keşmîrî ve Zâhid el-Kevserî gibi bazı âlimlerin iddia ettikleri

120 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XI. 104.
121 Reşid Rıza, *Tefsîru'l-Menâr*, III. 261.
122 Bu iddianın tenkidi için bkz. Reşid Rıza, *Tefsîru'l-Menâr*, VI. 35 vd.

gibi mütevatir değil âhaddır.[123] Haber-i vâhid türü rivayetler Kur'an'ın beyanına aykırı bilgiler içermesi hâlinde kuşku ile karşılanmalıdır.[124] Ayrıca İslam düşüncesine gâlip ihtimalle Hıristiyan kültüründen intikal etmiş olan Nüzul-i İsa inancı Allah'ın değişmez tabiat kanunlarına da aykırıdır. Zira insanın canlı bir varlık olarak yaşadığı mekân yeryüzüdür ve her insan belli bir süre burada yaşadıktan sonra ölür. Kaldı ki İsa bir peygamber olarak gönderilmiş ve görevini tamamlamıştır. Hz. Muhammed'den sonra başka bir peygamberin dünyaya gelmesinden söz etmek her şeyden önce Kur'an'daki hatm-i nübüvvet ilkesiyle bağdaşmaz.[125]

Diğer taraftan konuyla ilgili hadislerde İsa'nın domuzu öldürüp haçı kıracağından, Şam'ın doğusundaki beyaz minareye, beyaz köprüye veya Kudüs'e, Ürdün'e yahut Müslümanların karargâhına ineceğinden, Halep'ten hareket eden bir ordunun Bizans üzerine yürüyüp İstanbul'u fethedeceğinden, Hadramût merkezli bir ateşin Müslümanları Suriye topraklarına sevk edeceğinden, Deccal'in yetmiş bin kişilik ordusuyla sadece Arap Müslümanların savaşacağından, İsa'nın nüzulüyle birlikte Kureyş'in mazideki itibarını tekrar kazanacağından, yine bu dönemde hayvan (deve) ve tarımsal ürünün bol, inek ve öküzün pahalı, atın ucuz olacağından söz edilmesi,[126] Nüzul-i İsa rivayetlerinin tamamen anakronistik olduğunu ve aynı zamanda Arapçılık temelli birtakım siyasi-ideolojik sâiklerle uydurulduğunu çok açık bir şekilde göstermektedir.

Değerlendirme ve Sonuç

Kur'an'a göre İsa ne Hıristiyanların iddia ettikleri gibi bir tanrı veya tanrının oğlu ne de Yahudilerin iddia ettikleri gibi vasıfsız bir insandır. Bilakis o, Allah'ın gönderdiği bir nebî

123 Müfessirlerin Nüzul-i İsa hakkındaki rivayetlere ilişkin görüşleri için bkz. Mehmet Ünal, "Tefsir Kaynaklarına Göre Hz. İsa'nın Ölümü, Ref'i ve Nüzûlü Meselesi", *İslâmiyât* III/4 (2000), s. 144-146.

124 Bu konuda geniş bilgi ve değerlendirme için bkz. Hayri Kırbaşoğlu, "Hz. İsa'yı (a.s.) Gökten İndiren Hadislerin Tenkidi", *İslâmiyât* III/4 (2000), s. 147-168.

125 M. İzzet Derveze, *et-Tefsîru'l-Hadîs*, çev. Şaban Karataş ve dğr., İstanbul 1997, III. 381-382; V. 424-425.

126 Bkz. Keşmîrî, *et-Tasrîh bi-mâ Tevâtera fî Nüzûli'l-Mesîh*, Beyrut 1981, s. 75 vd.

(19.Meryem 30) ve rasuldür (4.Nisa 157, 171; 5.Mâide 75). İsrailoğulları'na gönderilmiş ve kendisine İncil verilmiştir (3.Âl-i İmrân 49; 5.Mâide 46; 61.Saf 16). Tevrat'ı onaylamakla birlikte bazı konularda onu nesh etmiştir (3.Âl-i İmrân 50; 5.Mâide 46). "*Muhakkak ki Allah benim de rabbim sizin de rabbinizdir. O'na kulluk ediniz. İşte dosdoğru yol budur!*" (3.Âl-i İmrân 51; 19.Meryem 36) diyerek İsrailoğulları'nı bir olan Allah'a kulluğa davet etmiş (5.Mâide 72), bu arada kendisinin de Allah'ın kulu olduğunu açıkça belirtmiştir (4.Nisa 172; 19.Meryem 30).

Görüldüğü gibi İsa ile ilgili bu bilgiler son derece açık ve anlaşılabilir niteliktedir. Aslında Kur'an'ın İsa'ya ilişkin temel vurgusu da bu bilgilerden ibarettir. Çünkü İsa'ya dair Kur'ânî atıfların tümü esas itibariyle iki temel maksada matuftur. İlki İsa'nın bir tanrı veya tanrının oğlu olmadığını belirtmek suretiyle Hıristiyanların bu konudaki yanlış inançlarını tashih etmek; ikincisi ise onu Yahudilerin iftira ve bühtanlarından ibra etmektir. İsa ile ilgili diğer bütün atıflar bu iki temel amaç çerçevesinde zikredilmiş olup delalet yönünden oldukça müphem bir nitelik arzetmektedir. Peki, İsa'nın doğumu, ölümü, Allah katına yükseltilişi ve bazı sıfatları ile ilgili ayetler niçin çok farklı yorumlara müsait bir söz dizimine sahiptir?

Bu sorunun muhtemel cevabı şudur: Kur'an sahih bir İsa tasavvuru oluşturmaya çalışırken, esasa müteallik olmayan hususlarda ilk hitap çevresindeki Hıristiyanlarca maruf ve meşhur olan İsa imajını esas alarak konuşmuştur. Bu yüzden, İncillerdeki İsa portresi -ulûhiyyet isnadı hariç- büyük ölçüde Kur'an'a yansıtılmış ve bakire Meryem'den dünyaya gelişi, beşikte iken konuşması, ölüleri diriltmesi, körü ve cüzamlıyı iyileştirmesi gibi konular da muhtemelen bu dolayımda zikre değer görülmüştür. Öte yandan İsa hakkında Yahudilerle polemiğe girilmiş ve bu bağlamda İsa'nın onlar tarafından değil Allah tarafından öldürüldüğü bildirilmiştir.

İsa ile ilgili tüm ifadeler bu konuda bilgi, fikir ve kanaat sahibi olan Yahudi ve Hıristiyanlara yönelik olduğu için, bazı hususlar müphem bir şekilde zikredilmiştir. Diğer bir deyişle, İsa ile ilgili pasajlar, evvelemirde Müslümanlara değil Ya-

hudiler ve Hıristiyanlara hitap etmektedir. Bu nedenle, ilgili ayetlerin hemen tamamında, anılan iki çevrenin konuyla ilgili bilgi birikimi esas alınmış ve meselenin detay kısmı onlar tarafından bilindiği için, İsa ile ilgili birçok husus müphem bırakılmıştır.

Bu durum ilk Müslüman neslin İsa'dan söz eden birçok ayeti anlamakta epeyce zorlanmasına yol açmıştır. Nitekim sahabe ve tâbiûn uleması ilgili ayetleri anlamak ve bu konudaki bilgi eksiklerini tamamlamak için -tıpkı Hz. Musa ve İsrailoğulları ile ilgili pasajların tefsirinde sıkça görüldüğü üzere- o dönemdeki Ehl-i Kitap ulemasına yahut Ka'b el-Ahbâr ve Vehb b. Münebbih gibi mühtedilere başvurmuş ve bunun neticesinde çok farklı görüşler ortaya çıkmıştır. Sonuçta, gerek nüzul dönemiyle aramızdaki uzun tarihsel mesafeden, gerekse tefsir literatüründeki yorum çeşitliliğinden dolayı "Kur'an'daki İsa" çağdaş Müslümanlar tarafından çözülmesi neredeyse imkânsız gözüken bir bilmeceye dönüşmüştür. İtiraf etmek gerekir ki Kur'an'daki İsa bilmecesi bütün çabalarımıza rağmen bu çalışmada da maalesef tam olarak çözülememiştir.

ZÜLKİFL'İN DİNÎ VE TARİHÎ KİMLİĞİ

Giriş

Kur'an kıssalarında birçok peygamberin hayatına dair az çok bilgi verilmiş, kimi peygamberlerden ise dürüst, erdemli ve seçkin kimseler olduklarını ifadeyle sadece ismen söz edilmiştir. Ayrıca bazı ayetlerde *Zünnûn*, *Zülkarneyn*, *Zül-eyd* ve *Zülkifl* gibi lakaplar/sıfatlar zikredilmiş;[1] fakat bunlardan bir kısmının medlulleri hakkında herhangi bir tavzihte bulunulmamıştır. Kur'an'daki kıssaların aktarımında muhatabın dinî-ahlâkî açıdan hissedar kılınmasının aslî bir hedef olarak gözetildiği malumdur. Bu itibarla, peygamberlerin tarihsel kimlikleri hakkında detaylı bilgi verilmemiş olması anlaşılabilir bir durumdur. Bununla birlikte kimi peygamberler ve erdemli insanların salt lakaplarıyla anılmış olması, özellikle Kur'an'ın çağdaş muhatapları olan bizler açısından merak celbeden bir durum, dolayısıyla entelektüel düzeyde anlamayla ilgili bir sorundur.

Allah, hitabına muhatap kıldığı toplumun dil ve kültür dünyası içinden konuştuğu, hatta beşerî algı ve idrak düzeyini aşan cennet, cehennem gibi gaybî varlık alanlarının tasvirinde çok kere o toplumun tecrübe dünyasına ait nesnel varlık birimlerine atıfta bulunduğu için, doğal olarak, vahyin nüzulüne tanıklık eden ilk neslin, yani müminler ve Mekkeli müşriklerden oluşan Ümmîler ile Ehl-i Kitap'ın *Zülkarneyn* ve *Zülkifl* gibi lakaplarla kimlerin kastedildiğini pekâlâ bildikleri düşünülür. Ancak bize intikal eden rivayet malzemesine bakıldığında bu düşüncenin çok kere bir varsayıma tekabül ettiği görülür.

Bu durum düşündürücü olmakla birlikte Allah'ın doğrudan Hz. Peygamber'e, dolayısıyla da vahyin nüzulüne tanıklık eden diğer insanlara tarihî kimlikleri hakkında hemen hiçbir

1 Bkz. 18.Kehf 83, 86, 94; 21.Enbiya 85, 87; 38.Sâd 17, 48.

bilgi vermediği bazı seçkin şahsiyetlerin yâd edilmesine ilişkin bir emir tevcih etmesi pek makul olmasa gerektir. Kanımca söz konusu lakaplarla kimlerin kastedildiği hususunda Hz. Peygamber ve ilk muhatapların, yani Müslümanların veya en azından Ehl-i Kitap'ın bilgi sahibi olduğunu ve fakat bu bilginin sıhhatli bir şekilde bize kadar ulaşmadığını varsaymak daha makul gözükmektedir.

Böyle bir varsayımla giriş yaptığımız bu çalışmada, "Zülkifl"in dinî ve tarihî şahsiyeti hakkında makul bir kanaat izhar edilecektir. Çalışmanın hedefini daha en başından makul bir kanaat olarak belirlemiş olmamız, tercihten öte mecburiyettendir. Çünkü Zülkifl hakkında bilgi veren tarih, tefsir ve kısas-ı enbiya kitaplarındaki bilgiler, maalesef bize bu konuda kesin bir görüş belirtme imkânı vermemektedir.

Zülkifl Kelimesinin Anlamı

Zülkifl kelimesi Kur'an'da sadece iki ayette (21.Enbiya 85 ve 38.Sâd 48) geçer. Mushaf tertibinde Zülkifl'den söz eden ilk ayette, "*İsmail'i, İdris'i ve Zülkifl'i de zikret. Çünkü onların tümü sabreden kimselerdi.*" (*ve ismâ'île ve idrîse ve ze'l-kifl küllün mine's-sâbirîn*) denilmiş; diğer ayette ise, "*İsmail'i, Elyesa'ı ve Zülkifl'i de zikret. Çünkü onların tümü çok hayırlı kimselerdi.*" (*vezkur ismâ'île ve'l-yese'a ve ze'l-kifl ve küllün mine'l-ahyâr*) mealinde bir ifadeye yer verilmiştir.

Zülkifl, "sahip, mâlik" manasındaki *zû* ile, "nasip, kısmet, eş, benzer ve kefalet" gibi anlamlar içeren *kifl* kelimesinden oluşur.[2] Buna göre kelimenin nasip-kısmet ve/veya kefalet sahibi gibi bir mana ifade ettiği söylenebilir.[3] Nitekim *kifl* kelimesi muhtelif türevleriyle zikredildiği on ayette de nasip, kısmet, pay, kat, kefalet ve tekeffül gibi anlamlar içerir.[4] Buna mukabil kelimeye kimi Kur'an çevirilerinde daha değişik bir anlam takdir edildiği dikkat çeker. Mesela, M. Esed ilgili ayet-

2 Zeccâc, *kifl* kelimesinin sözlükte "devenin sırtına konulan örtü" anlamına geldiğini de söylemiştir. Zeccâc, *Ma'âni'l-Kur'ân*, III. 401-402.

3 *Zû* ve *Kifl* lafızları hakkında geniş bilgi için bkz. Fîrûzâbâdî, *Besâiru Zevi't-Temyîz*, III. 25; IV. 366-367.

4 3.Âl-i İmrân 37, 44; 4.Nisâ 85; 16.Nahl 91; 20.Tâ-hâ 40; 21.Enbiya 85; 28.Kasas 12; 38.Sâd 23, 48; 57.Hadîd 28.

lerdeki Zülkifl lafzını, "*kendisini andla Allah'a bağlayan herkes*" (who has pledged himself [unto God]) ve "*Kendisini bize adayan herkes* (every one who has pledged himself [unto Us])" şeklinde karşılamayı tercih eder.[5]

Bu çeviriye göre Zülkifl bir tek fert değil Allah'a gönülden bağlanmış olan herkestir. Esed'in söz konusu kelimeyle ilgili izahı şöyledir:

> *Zu'l-kifl* ifadesi, '[bir şeyden ya da bir kişiden] sorumlu oldu' anlamındaki *kefele* ve özellikle bu fiilin *tekeffele* ('[bir şeyi yapmayı] tekeffül etti/üzerine aldı') türevinden yapılmıştır. Klasik müfessirler *zu'l-kifl* tabirini her ne kadar belli bir peygamberin ismi ya da sıfatı olarak alıyorlar ve onu rasgele İlyas, Yeşu, Zekeriyya ya da Hezekiel ile özdeşleştiriyorlar ise de bu konuda tek bir güvenilir Hadis'e yahut zayıf da olsa herhangi bir mesnede sahip olmadığımıza göre, bizce böyle bir 'kişileştirme'yi haklı gösterecek herhangi bir sebep yoktur ortada. Bu yüzden, kanaatimizce, burada (38: 48'de geçen benzer ifadede olduğu gibi), hepsi de kendilerini Allah'a andla bağlayan ve O'nun mesajını insanlara ulaştırmakla sorumlu olan kimseler olduğuna göre, peygamberlerin her biri için kullanılan ortak bir deyimle karşı karşıyayız.[6]

Esed'in bu görüşü isabetli gözükmemektedir. Çünkü her şeyden önce ilgili ayetlerdeki sözün gelişinden Zülkifl'in bir peygamber, dolayısıyla tarihî bir şahsiyet olduğu anlaşılmaktadır.[7] Çünkü Zülkifl, Fahreddîn er-Râzî'nin de (ö. 606/1210) belirttiği gibi, peygamberlerden söz eden Enbiya suresinde Hz. İsmail ve Hz. İdris ile birlikte zikredilmektedir. Yine 38.Sâd suresinde de Hz. İbrahim, Hz. İshak ve Hz. Ya'kûb'tan söz eden 45. ayetten iki ayet sonra yine Hz. İsmail ve Elyesa' ile birlikte anılmaktadır. Bu bağlamlar Zülkif'in bir peygamber olduğuna işaret ettiği için, hem M. Esed'in serdettiği kanaat, hem de sahabeden Ebû Musa el-Eş'arî (ö. 44/665) ile tâbiûndan Mücâhid'e (ö. 104/722) nisbet edilen, "Zülkifl peygamber değil salih bir kuldur" şeklindeki görüş tercihe şayan gözükmemektedir.[8]

5 Esed, *Kur'an Mesajı*, II. 660, III; a. mlf., *The Message of The Qur'ân*, s. 498, 700.
6 Esed, *Kur'an Mesajı*, II. 661 (81. not).
7 İbn Kesîr, *el-Bidâye*, I. 249.
8 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XXII. 212.

Zülkifl'in isim mi yoksa lakap mı olduğu meselesine gelince, Fahreddîn er-Râzî her ikisini de muhtemel görmekle birlikte kelimenin isim olma ihtimalinin daha kuvvetli olduğunu söylemiştir. "Mümkün olduğu takdirde bir isme mana ifade eden bir muhteva yüklemek onu lakaba hamletmekten daha evladır." diyen Râzî ardından şunları ilave etmiştir:

> Kifl kelimesi nasip [pay, hisse] anlamına gelir. Belli ki Allah ona bu ismi ta'zîm maksadıyla vermiştir. Buna göre kifl kelimesiyle mükâfat ve sevap hissesi kastedilmiş olsa gerektir. Allah Zülkifl'i bu şekilde isimlendirmekle hem onun amelinin hem de ameline terettüp eden mükâfatının başkasına ait ameller ile bu amellerin mükâfatından bir kat daha fazla olduğuna işaret etmek istemiştir.[9]

Râzî'nin bu yorumu makuldür; fakat bizce daha makul yorum, Zülkif'in bir isim değil lakap ya da sıfat olduğunu söylemektir. Çünkü 21.Enbiya 87. ayetteki *zünnûn* (balığın yoldaşı) tabiri Hz. Yûnus'un, 38.Sâd 17. ayette muhtemelen "güçlü irade sahibi" anlamında kullanılan *zül-eyd* tabiri de Hz. Dâvûd'un lakabı yahut sıfatı olarak zikredilmiştir. Keza 18.Kehf 83-98. ayetlerde bahsi geçen Zülkarneyn de tarihî kimliği belirsiz bir figürün lakabı olmalıdır. Sonuç itibariyle, nasip veya kefalet sahibi anlamındaki Zülkifl bir isim değil lakaptır ve bu lakap büyük bir ihtimalle -ki bilahare bu ihtimal üzerinde durulacaktır- İsrailoğulları'na mensup bir peygambere aittir. Ayrıca "kifl" (nasip, pay,) de -yine büyük bir ihtimalle- dünyevî zenginlikten öte söz konusu şahsın erdemli kişiliğine ve ahiretteki üstün derecesine işaret etmektedir.[10]

Zülkifl ile İlgili Rivayetlerin Bilgi ve Sıhhat Değeri

Rivayetlerde Zülkifl'in hayatı ve şahsiyeti hakkında çok çeşitli bilgiler mevcuttur. Ancak bu bilgilerin sağlam kaynaklara dayandığını söylemek zordur. Ayrıca mevcut bilgilerin pek çoğu içerik bakımından oldukça dağınık ve farklıdır. Hadis kitaplarında da konuyla ilgili yeterli bilgi yoktur. Velilik konusundaki görüşleriyle tanınan Hakîm et-Tirmizî'nin (ö. 320/932) yaklaşık 300 hadisin şerhini içeren *Nevâdiru'l-Usûl*

9 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XXII. 212.
10 Mevdudi, *Tefhîmü'l-Kur'ân*, III. 297.

fî Ma'rifeti Ahbâri'r-Rasûl isimli eserinde yer aldığı belirtilen bir rivayete göre Zülkifl -İsrailoğulları'ndan- her türlü günahı rahatlıkla işleyen ve fakat daha sonra tövbe edip Allah'ın affına mazhar olan bir kişidir.[11]

Sahâbî Abdullah İbn Ömer'den (ö. 73/692), "Ben bu hadisi Rasûlullah'tan (s.a.v.) birçok kez işittim" kaydıyla gelen bu rivayet *Kütüb-i Sitte* müelliflerinden Ebû İsa et-Tirmizî'nin (ö. 279/892) yanı sıra İbn Ebî Şeybe (ö. 235/849), Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), İbnü'l-Münzir (ö. 318/930), İbn Hibbân (ö. 354/965), Taberânî (ö. 360/970), Hâkim en-Nîsâbûrî (ö. 405/1014), İbn Merdeveyh (ö. 410/1020) ve Beyhakî (ö. 458/1066) tarafından da nakledilmiştir.[12] Tirmizî'nin hasen olarak nitelendirdiği rivayet şöyledir:

> İsrailoğullarının'dan Kifl [adlı zat] günah işlemekten hiç çekinmezdi. Günün birinde onun karşısına bir kadın çıktı. Kadına, kendisiyle cinsel ilişkide bulunmak şartıyla altmış dinar verdi. Fakat Kifl ilişkiye gireceği sırada kadın titreyip ağlamaya başladı. Kifl, 'Niçin ağlıyorsun, ben seni bu işe zorladım mı ki?' diye sordu. Kadın, 'Hayır, ama bu benim daha önce hiç yapmadığım bir iş. Beni buna kahrolası fakirlik mecbur etti.' diye karşılık verdi. Bunun üzerine Kifl, 'Demek öyle! O halde git ve altmış dinar da senin olsun.' dedi ve ardından 'And olsun, bundan sonra Allah'a asla isyan etmeyeceğim.' diyerek kendi kendine söz verdi. Ne var ki Kifl o gece vefat etti. Gün ağardığında Kifl'in kapısının üzerinde 'Allah Kifl'i bağışladı' yazılı idi.[13]

Allah'ın rahmetinden asla ümit kesilmemesi ve tövbe kapısının her zaman açık olduğunun unutulmaması gerektiğine dair bir menkıbe türündeki bu rivayetin Kur'an'da anılan Zülkifl'le ilgili olması zayıf bir ihtimaldir. Çünkü bu rivayette sözü edilen kişi neredeyse bütün ömrünü günah işlemekle heder etmiş bir insandır. Oysa Kur'an'daki Zülkifl, Hz. İsmail ve Hz. İdris gibi peygamberlerle birlikte fazilet ve hayırla yâd edilen birisidir. Kaldı ki söz konusu hadisin Tirmizî ve İbn Hanbel varyantlarında "Zülkifl" değil "Kifl" kelimesi

11 Kurtubî, *el-Câmi'*, XI. 216.
12 Şevkânî, *Fethü'l-Kadîr*, III. 424.
13 Tirmizî, "Kıyâme" 48.

kullanılmıştır.[14] Rivayet metnindeki bu ayrıntıya dikkat çeken İbn Kesîr (ö. 774/1372) der ki,

> Kütüb-i Sitte müelliflerinden hiçbiri tarafından nakledilmemiş olan bu hadisin isnadı gariptir. Senet yönünden sağlam olsa bile hadisin metninde Zülkifl değil Kifl kelimesi zikredilmiştir. Kifl muhtemelen Zülkifl'den farklı bir kişidir. En doğrusunu elbette Allah bilir.[15]

Muteber sayılan hadis koleksiyonlarında -Tirmizî ve İbn Hanbel'in naklettiği hadis hariç- Kifl veya Zülkifl'le ilgili hiçbir bilgi yoktur. Buna karşılık tefsir ve kısas-ı enbiya edebiyatında konuyla ilgili bir dizi rivayet mevcuttur. Bunların bir kısmı Ebû Musa el-Eş'arî (ö. 44/665) ve Abdullah İbn Abbas (ö. 68/688) gibi sahâbîlere, bir kısmı ise Abdullah b. el-Haris (ö. 84/703), Mücâhid (ö. 104/722) ve Hasen el-Basrî (ö. 110/728) gibi tâbiûn âlimlerine dayanmaktadır. Ayrıca sıhhati sübut bulmamış bu rivayetler arasında kayda değer farklılıklar göze çarpmaktadır. Mesela, Ebû Musa el-Eş'arî ve Mücâhid'e göre Zülkifl peygamber değil Allah'ın övgüsüne mazhar olmuş bir salih kuldur. İbn Abbas'a göre İsrailoğulları'ndan -tıpkı Hz. Davud ve Hz. Süleyman gibi- bir kral peygamber yahut İsrailoğulları arasında ismi adalet ve hakkaniyetle özdeşlemiş bir kadı veya kralın halefî, tâbiûndan Abdullah b. el-Haris ve Hasen el-Basrî'ye -ki bu görüş çoğunluk ulema tarafından da benimsenmiştir- göre ise peygamberdir.[16]

14 İbn Hanbel, II. 23.

15 İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ân*, III. 191. İbn Kesîr'in Tirmizî'de yer alan bu hadisin Kütüb-i Sitte müelliflerinden hiçbiri tarafından nakledilmediğini söylemesi muhtemelen bir zühul eseridir. Çünkü İbn Kesîr *el-Bidâye ve'n-Nihâye* adlı eserinde isnadı problemli ve gerçekten garip olarak nitelediği bu hadisin Tirmizî tarafından nakledildiğini belirtmiştir (Bkz. İbn Kesîr, *el-Bidâye*, I. 251). Diğer taraftan onun Zülkifl hakkında Taberî'nin tevakkuf ettiğini söylemesi de isabetli değildir (Bkz. İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ân*, III. 190; a. mlf., *el-Bidâye*, I. 249). Çünkü Taberî ilgili ayetin tefsirine girişte, "Zülkifl bir peygamber veya iyi bir hükümdarın işlerini hakkıyla deruhte etmiş ve bu yüzden Allah'ın övgüsüne hak kazanmış salih bir kimsedir" şeklindeki ifadeyle bu konudaki kanaatini izhar etmiş gözükmektedir. Bkz. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XVII. 73.

16 Bkz. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XVII. 73-75; Beğavî, *Ma'âlimü't-Tenzîl*, III. 264-265; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ân*, III. 190-191; Kurtubî, Zülkifl'in peygamber olmadığına ilişkin görüşü cumhura atfetmiş; Râzî ve İbn Kesîr gibi müfessirler ise çoğunluğun "Zülkifl bir peygamberdir" görüşünü benimsediğini belirtmişlerdir. Bkz. Kurtubî, *el-Câmi'*, XI. 217; Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XXII. 212; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, I. 249.

Rivayetler Zülkifl'in niçin bu lakapla anıldığı noktasında da farklılık arzetmektedir. Mücâhid'den gelen bir rivayete göre Zülkifl, Elyesa' peygamberin halefidir. Elyesa' yaşlanınca, kendisine halef olacak kimsenin üstleneceği görevleri nasıl ifa edeceğini görmek ister. Bunun için üç gün boyunca kendi halkı arasında gündüzü oruçla, geceyi namazla geçirecek ve ihtilaflı konularda sinirlerine hâkim olacak birini araştırır. Her seferinde bu şartları yerine getireceğine söz veren ve fakat ilk bakışta pek göz doldurmayan bir genç, kendisine haksızlığa uğramış bir yaşlı adam kılığında musallat olan şeytanın zamansız istekleri karşısında sabır ve metanetle direnerek söz konusu şartları hakkıyla yerine getirdiğini ispatlar ve böylece Zülkifl diye anılmaya hak kazanır.[17]

İbn Abbas'a isnat edilen bir rivayete göre İsrailoğulları'ndan bir kral veya kadı, ölümünden kısa bir süre önce, "Kim benim yerime geçecek ama asla öfkelenmeyecek" diye bir çağrıda bulunur ve bu çağrıya adamın biri "Ben" diye icabet eder. Bütün gece boyunca namaz kılan, gündüzleri oruçlu olan, insanlar arasında adaletle hükmeden bu zat şeytanın tuzaklarından da başarıyla kurtulur ve bu yüzden Zülkifl diye anılır.[18]

Başka bir rivayete göre İsrailoğulları peygamberlerinden birisi, Allah'ın, "Senin ruhunu almak istiyorum. Artık işlerini İsrailoğulları'na teklif/tevdi et. İçlerinden kim sabaha kadar namaz kılacak, gündüz oruç tutacak ve insanlar arasında öfkelenmeden hükmedecekse vazifeni ona devret" diye vahyetmesi üzerine harekete geçer. Bu işlerin üstesinden geleceği sözünü veren bir genç, tekeffül etmiş olduğu vazifeyi hakkıyla yerine getirdiği için Zülkifl diye adlandırılır.[19]

Ebû Musa el-Eş'arî rivayetine göre bir peygamber olan Zülkifl İsrailoğulları arasında yaşayan ve günde yüz kere namaz kılan salih bir zâtın vefat etmesini müteakip onun güzel

17 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XVII. 74; Beğavî, *Ma'âlimü't-Tenzîl*, III. 264. Ayrıca bkz. Sa'lebî, *'Arâisü'l-Mecâlis*, s. 147.

18 İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ân*, III. 190-191.

19 Beğavî, *Ma'âlimü't-Tenzîl*, III. 264; Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtûhu'l-Ğayb*, XXII. 212.

işlerini deruhte etmiş ve o da selefi gibi her gün yüz kere namaz kıldığı için Zülkifl diye anılmıştır.[20]

Ana fikir itibariyle birbirinden çok farklı olmayan bütün bu rivayetlerin dışında Zülkifl'in zor durumdaki her insanın işlerini deruhte ettiği için veya kendi dönemindeki nebilerden bir kat daha fazla sorumluluk üstlendiği ve dolayısıyla onlardan bir kat daha fazla sevaba nail olduğu için bu lakapla anıldığı da söylenmiştir.[21]

Mevcut rivayetlerdeki bilgiler ışığında gerek Zülkifl'in kime delalet ettiği gerekse bu kelimenin gerçekte ne manaya geldiği sorusuna tatmin edici bir cevap bulmak pek mümkün değildir. Kaldı ki konuyla ilgili rivayetler Kur'an'da güzellikle yâd edilen bir zata ait Zülkifl lakabına, sözlükteki muhtelif verilerden yola çıkarak, "Acaba nasıl bir makul mana yüklenebilir?" gibi bir düşüncenin semeresi gibi gözükmektedir. Diğer bir deyişle, sahabe ve tâbiûn rivayetlerindeki içerik tarihin bir uğrağında gerçekten olmuş bitmiş bir hadisenin aktarımından ziyade Zülkifl kelimesinin sözlük anlam[lar]ından hareketle üretilen bir dizi muhayyel hikâye gibi gözükmektedir.

Zülkifl'in Tarihî Kimliğine İlişkin Görüşler

Tefsir edebiyatından öğrendiğimiz kadarıyla Zülkifl, Hz. Eyyûb'un oğlu Bişr, Yuşâ b. Nûn, Hz. Zekeriyya, Elyesa', Hezekiel ve hatta Sidharta Goathama (Budha) ile özdeşleştirilmiştir.[22] Bütün bu görüşlerin dışında Zülkifl'in Allah'ın iki isimle andığı beş peygamberden biri olduğu da ileri sürülmüştür. Buna göre "İsrâil" Hz. Ya'kûb'un, "Mesih" Hz. İsa'nın, "Zünnûn" Hz. Yûnus'un, "Ahmed" Hz. Muhammed'in, "Zülkifl" de Hz. İlyas'ın Kur'an'daki ikinci ismidir.[23]

Daha önce de ifade edildiği üzere Zülkifl'in dinî ve tarihî kimliğinin yukarıda isimleri anılan şahsiyetlerden hangisine tekabül ettiği ve Kur'an'da niçin bu lakapla anıldığı gibi sorulara kesin bir cevap bulmak mevcut bilgiler dâhilinde pek

20 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XVII. 75; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ân*, III. 191; a. mlf., *el-Bidâye*, I. 250-251.
21 Kurtubî, *el-Câmi'*, XI. 217; Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XXII. 212.
22 Âlûsî, *Rûhu'l-Ma'ânî*, X. 121.
23 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XXII. 212.

mümkün gözükmemekle birlikte, İslâm ulemasının Zülkifl ile özdeşleştirdiği şahsiyetler hakkında kısaca bilgi vermek sonuçta serdedeceğimiz kanaat cihetinden faydalı olacaktır.

(1) Hz. İlyas

Kur'an, Zülkifl ile özdeşleştirilen Hz. İlyas'tan üç ayette (6.En'âm 85; 37.Sâffât 123, 130) söz eder. İlk iki ayette "İlyâs", sonuncu (37.Sâffât 130) ayette ise muhtemelen seciden dolayı "İlyâsîn" şeklinde zikredilen kelimenin Arapça kökenli olmadığı kesin olmakla birlikte, aslının hangi dilden geldiği ihtilaflıdır. Hz. İlyas'la ilgili ayetlerde onun mümin bir kul olduğu, putperest halkının Ba'l inancıyla mücadele ettiği ve daha sonraki nesiller tarafından hayırla anıldığı belirtilir. Tarih, tefsir ve kısas-ı enbiya kitaplarında ise İlyas hakkında çeşitli rivayetlere rastlanır. Tanah'ın Krallar bölümünde, İ.Ö. 9. yüzyılda yaşayan İsrâil kralı Ahab (874-853) ile oğlu Ahazya (853-852) döneminde görev yaptığı belirtilen Hz. İlyas'ın şeceresi, Taberî'nin (ö. 310/923) naklettiği bir rivayette İlyâs b. Yâsîn b. Finhâs b. İzâr b. Hârûn b. İmrân şeklinde verilmiştir.[24]

Kur'an'da zikredilen İlyas, büyük bir ihtimalle, Kitâb-ı Mukaddes'teki İlya'dır (Eliyahu-Eli). Çünkü Kur'an'daki İlyas da -tıpkı peygamber İlya gibi- Ba'l paganizmiyle mücadele etmiştir. İsrailoğulları'nın nübüvvet geleneğindeki büyük peygamberlerden biri olan İlya (İlyas) yaşadığı dönemdeki İsrâil saltanatıyla da mücadele etmiş ve ölümünden önce bir kasırga eşliğinde gelen ateşten araba ve atlarla göğe yükseltilmiştir: "Ve vaki oldu ki, onlar yürüyüp konuşurlarken, işte, ateşten araba ve ateşten atlar; ve ikisini birbirinden ayırdılar; ve İlya kasırgada göklere çıktı.[25]

İslâmî kaynaklarda Ka'b el-Ahbâr (ö. 32/652 [?]) ve Vehb b. Münebbih (ö. 110/728 [?]) gibi mühtedilere isnat edilen kimi rivayetlere göre yedi yaşında Tevrat'ı ezberleyen ve Hezekiel'den sonra peygamber olarak görevlendirilen İlyas kimi rivayetlerde de Hızır ile ilişkilendirilmiş ve bilhassa tasavvufî gelenekte onun hâlen hayatta olduğundan söz

24 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XXIII. 58.

25 II. Krallar: 2/11. Ayrıca bkz. I. Krallar: 21/17-26; II. Krallar: 1/1-17; 2/1-11.

edilmiştir. Ayrıca İbn Mes'ûd (ö. 32/652) ve İbn Abbas'a (ö. 68/687) isnat edilen bir rivayette onun Hz. İdris'le aynı kişi olduğu ifade edilmiş ve bu çerçevede İbn Mesûd'un Kur'an'daki "İlyâs" (*İlyâsîn*) kelimesini "İdris" (*İdrâsîn*) şeklinde okuduğu bilgisine de yer verilmiştir.[26] Fakat bütün bu rivayetlerde onun "Zülkifl" ile aynı şahıs olduğunu teyit edecek herhangi bir imada bulunulmamıştır.

(2) Elyesa'

İslâmî kaynaklarda Zülkifl ile aynı kişi olma ihtimalinden söz edilen Elyesa' Kur'an'da sadece 6.En'âm 86 ve 38.Sâd 48. ayetlerde zikredilmiştir. İlk ayette Hz. İsmâil, Hz. Yûnus ve Hz. Lût'la birlikte Elyesa'ya da hidayet (vahiy ve nübüvvet) bahşedildiği ve hepsinin âlemlere üstün kılındığı ifade edilmiş, 38.Sâd 48. ayette ise Hz. Peygamber'e Hz. İsmail ve Zülkifl ile birlikte Elyesa'ı da anması tembihlenmiştir. Klasik tefsir ve tarih kitaplarında şeceresi Elyesa' b. Ahtûb b. Acûz -ki bu şecere peygamber Hezekiel'e de atfedilmiştir-[27] şeklinde verilen Elyesa Tanah'ta Elişa adıyla anılan peygamber olmalıdır. Tanah'taki bilgilere göre Elişa (Elyesa') İ.Ö. 8. yüzyılda İsrâil Krallığı'nda yaşayan Şafat'ın oğludur. Tanrı'nın emri uyarınca peygamber İlya (İlyas) onu kendisine halef olarak seçmiştir. İlya, Tanrı tarafından göğe yükseltilmeden önce Elişa'ya bir isteği olup olmadığını sormuş, Elişa da "Senin ruhundan *iki payım* olsun" demiştir. İlya'nın semaya kaldırılmasından sonra Eriha'ya dönüp peygamberlik görevine başlayan Elişa, susuz çölü sularla doldurmak, az miktardaki yemekle çok sayıda insanı doyurmak, ölüyü diriltmek, düşman saldırısını ve savaşta kazanılacak zaferi önceden haber vermek gibi birçok mucize göstermiş ve nihayet İsrâil kralı Yaoş zamanında vefat etmiştir.[28]

26 Bkz. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XXIII. 61-62; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, I. 378. İlyas hakkında daha geniş bilgi için ayrıca bkz. Sa'lebî, *'Arâisü'l-Mecâlis*, s. 142-147; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, I. 363-378; Ömer Faruk Harman, "İlyâs", *DİA*, İstanbul 2000, XXII. 160-162; Ocak, *Hızır-İlyas Kültü*, s. 72-81; Abdullah Aydemir, *İslâmî Kaynaklara Göre Peygamberler*, Ankara 1992, s. 225-233.

27 Bkz. Sa'lebî, *Arâisü'l-Mecâlis*, s. 141.

28 Bkz. II. Krallar: 3/1-20; 4/8-44, 6/24, 13/14-20. Elyesa' hakkında geniş bilgi için bkz. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, VII. 261-262; Sa'lebî, *'Arâisü'l-Mecâlis*, s. 145-147; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, II. 383-384; Ömer Faruk Harman, "Elyesa'", *DİA*, İstanbul 1995, XI. 69-70.

Zülkifl ile ilgili rivayetlerdeki malumat ile Tanah'ta Elişa hakkında anlatılanlar karşılaştırıldığında Elyesa' peygamber ile Zülkifl'in aynı kişi olduğuna ilişkin görüş makul addedilebilir. Özellikle de Elişa'nın İlya tarafından halef tayin edilmesi ve göğe ref' esnasındaki diyaloglarında İlya'ya, "Rica ederim, senin ruhundan benim *iki payım* olsun" (II. Krallar: 2/9) şeklinde bir söz söylemesi Zülkifl kelimesiyle ilgili geleneksel izahlarla bağdaşmaktadır. Buna mukabil Elyesa'ın 38.Sâd 48. ayette Zülkifl'den ayrı olarak zikredilmesi ve iki ismin "vav" harfiyle birbirinden tefrik edilmesi (muğayerat) bu görüşün doğruluk ihtimalini zayıflatmaktadır ki muhtemelen bu sebeple Zülkifl ile aynîleştirilen Elyesa'ın Kur'an'da sözü edilen peygamberden başka biri olduğu da söylenmiş; ancak bu iddiayı teyit edecek bir delil gösterilmemiştir.[29]

(3) Hz. Zekeriyya

Kur'an'ın yedi ayetinde sekiz kez zikredilen Zekeriyya,[30] İsrailoğulları'na gönderilen son peygamberlerden biridir. İslâmî kaynaklarda şeceresi Hz. Davud'a dayandırılan Zekeriyya milattan önceki son asırda, yani Romalı Pompeius'un Kudüs'ü ele geçirmesi (İ.Ö. 63) ile Yahuda kralı Hirodes'in hakimiyet dönemine rastlayan İ.Ö. 37-4. yıllar arasında yaşamış olmalıdır. Kur'an'ın Zekeriyya hakkında aktardığı bilgiler daha ziyade onun yaşlılık dönemine aittir.

Luka İncili'nde Beyt-i Makdis'te vazifeli bir din adamı olarak gösterilen Zekeriyya İslâmî kaynaklardaki bazı rivayetlerde dülgerlik mesleğiyle geçinen bir kimse olarak tanıtılmıştır. Yine İslâmî kaynaklardaki bazı rivayetlere göre Zekeriyya'nın eşi İşâ, Hz. Meryem'in annesi Hannâ'nın kız kardeşi veya İmrân'ın kızıdır. Bu son şecereye göre İşâ, Hz. Meryem'in kız kardeşidir. Hannâ Allah'a verdiği söz gereği Meryem'i mabede adamak üzere geldiği sırada Zekeriyya peygamber onu himayesine almak istedi. Fakat diğer din adamları Meryem'in kim tarafından himaye edileceği hususunda kura çekilmesi gerektiğinde ısrar ettiler. Kalemlerin nehre atılmasıyla çekilen kura neticesinde Zekeriyya Meryem'in hamisi oldu. Zekeriyya

29 Bkz. Makdisî, *el-Bed'*, III. 100.
30 Bkz. 3.Âl-i İmrân 37, 38; 6.En'âm 85; 19.Meryem 2, 7; 21.Enbiya 89.

onu mabette ziyaret edince yanında yiyecekler bulunduğunu görmüş ve "*Ey Meryem! Bunlar sana nereden geliyor?*" diye sormuştu. Meryem de ona, "*Bunlar Allah'tan'dır*" diye karşılık vermişti.[31]

Müfessirlere göre Zekeriyya 70 veya 90 küsur yaşlarında iken, "*Rabbim! [Bu ahir ömrümde artık çocuğum olmaz; ama hiç olmazsa akrabalarım vasıtasıyla] bana hayırlı bir nesil lütfet*" diye mabette dua etti. Bunun üzerine melekler ona tam bir iffet sahibi, dürüst ve erdemli bir peygamber olacak Yahya'nın doğumunu müjdelediler. Zekeriyya kendisinin yaşlı karısının da kısır olması hasebiyle müjdeyi şaşkınlıkla karşıladı ve bu yüzden Allah'a, "*Rabbim! [Bu müjdeyi teyit edecek] bir işaret göster*" diye yakardı. Allah da ona, "*İstediğin işaret, üç gün boyunca -yüz işaretleri hariç- insanlarla konuş[a]maman ve hiç durmadan rabbini anıp O'nun şanını yüceltmendir*" diye icabet etti.[32]

Zekeriyya'nın oğlu Yahya içinde yetiştiği Yahudi toplumunun resmî din anlayışını eleştirdiği öğretileri doğrultusunda Yudea kırsalı ile Ürdün nehri civarında bir peygamber olarak görev yaptı. Hıristiyan kaynaklarına göre Hz. İsa'yı da vaftiz eden Yahya, halkı erdem ve fazilete, tövbeye ve bu tövbenin göstergesi olarak vaftiz olmaya davet etti. Ancak onun bu faaliyetleri dönemin hükümdarı Hirodes (Herod) tarafından sakıncalı bulundu; bu yüzden Yahya önce tutuklandı, sonra da katledildi. İncillere göre ise Yahya kral Hirodes'in karısı ve kızının teşvikiyle başı kesildi.[33] Oğlunun, saray hanedanına mensup bir kadının arzusu üzerine öldürülmesinden çok derin üzüntü duyan Zekeriyya, Ka'b el-Ahbâr ve Vehb b. Münebbih gibi İsrâiliyyât kaynaklarına nisbet edilen bir rivayete göre halktan uzaklaşmak için gittiği bir bahçede, içinde saklandığı ağacın kesilmesiyle hayatını kaybetti.[34]

31 Bkz. 3.Âl-i İmrân 37, 44.

32 Bu kıssa için bkz. 3.Âl-i İmrân 36-41.

33 Markos: 6/17-29; Matta: 14/3-12; Luka: 3/19-20. Yahya peygamber hakkında derli toplu bilgi için ayrıca bkz. Gündüz, *Pavlus*, s. 159-165.

34 Zekeriyya peygamber hakkında geniş bilgi için bkz. İbn Kesîr, *el-Bidâye*, II. 429-436; Sa'lebî, *'Arâisü'l-Mecâlis*, s. 209-214; Ahmet Subhi Furat, "Zekeriyâ", *İA*, İstanbul 1993, XIII. 505-506.

Zekeriyyâ ve oğlu vaftizci Yahya'nın kıssası özetle budur. Bu kıssada Zekeriyyâ'yı Zülkifl ile özdeşleştirecek bir tek unsur, Âlûsî'nin (ö. 1270/1853) de belirttiği gibi, onun mabette Meryem'i bakıp gözetme işini deruhte etmesidir.[35] Bu iş Kur'an'da *ve-keffelehâ zekeriyyâ* şeklinde ifade edildiği için, *tekeffül* ile Zülkifl arasında bir irtibat kurulmuştur. Bu irtibat ilk bakışta mânidar gözükmekte, fakat Zülkifl'den söz eden 21.Enbiya 85. ayetten birkaç ayet sonra, "*Ve Zekeriyyâ'yı da [an]*" (21.Enbiya 89) denilmiş olması Zülkifl'in Zekeriyyâ ile aynı kişi olmadığına işaret etmektedir.

(4) Yûşâ (Yeşu) b. Nûn

İslâmî kaynaklarda Zülkifl ile niçin özdeşleştirildiği sorusuna cevap teşkil edecek hiçbir makul gerekçe bulunmayan Yûşâ b. Nûn İsrailoğulları'na gönderilmiş peygamberlerden biri olup tarih ve tefsir kitaplarındaki bazı kayıtlara göre Hz. Yûsuf'un torunlarındandır. Bazı rivayetlerde Elyesa' peygamberle de özdeşleştirilen Yûşâ, Hz. Musa döneminde yaşamış ve İ.Ö. 1200'lü yıllarda İsrailoğulları'nı Kenan diyarına (*Arz-ı Mev'ûd*) yerleştirmek üzere Mısır'dan çıkaran Musa'nın yanında yer almıştır.[36]

Kur'an Yûşâ peygamberden açıkça söz etmemiştir. Bununla birlikte 5.Mâide 23. ayette zikri geçen, "*Allah'ın kendilerine nimet bahşettiği iki kişi*"den birinin Yûşâ olduğu kabul edilmiş, ayrıca İslâm kültüründe Hızır-Musa Kıssası olarak bilinen Kur'an pasajındaki "fetâ" (18.Kehf 60) kelimesi de çoğunlukla Yûşâ peygambere hamledilmiştir. İslâmî kaynaklarda Hz. Musa'dan sonra 29 yıl peygamberlik yaptığı ve 120 yaşında öldüğü belirtilen Yûşâ'nın hayatı, dinî faaliyetleri ve fetihleri Tanah'taki Yeşu kitabında uzun uzadıya anlatılmıştır.[37]

(5) Budha

Zülkifl, Budizmin kurucu önderi Siddharta Goathama (Budha) ile de özdeşleştirilmiştir. Bu noktada özdeşliğin nasıl kurulduğuna geçmeden önce Budha'nın ilginç hayat hikâyesi

35 Âlûsî, *Rûhu'l-Ma'ânî*, X. 122.
36 Sa'lebî, *'Arâisü'l-Mecâlis*, s. 135-140; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, I. 356-363.
37 Yûşâ ve kitabı hakkında geniş bilgi için bkz. Harman, *Yahudi Kutsal Kitapları*, s. 99-103.

hakkında kısaca bilgi vermek faydalı olacaktır. Bilindiği gibi Budha, soteriyolojik bir çağrının din hâline getirilip tarihsel Prens Siddharta figürünün oldukça erken dönemde tanrısal bir varlığa dönüştürüldüğü Budist geleneğin rûhânî önderidir. Bir rivayete göre Budha büyük olasılıkla İ.Ö. 558'in nisan-mayıs aylarında (veya 567'de) Kapilavastu'da küçük bir kral olan Suddhodana ile onun ilk eşi Mâyâ'nın oğlu olarak dünyaya geldi. On altı yaşında evlendi, yirmi dokuz yaşında ise saray yaşantısını terk etti. Manevî uyanış ve aydınlanma tecrübesini İ.Ö. 523 (veya 532) yılının nisan-mayıs aylarında yaşadı ve hayatının kalan kısmında çağrısını yaydıktan sonra İ.Ö. 478 (veya 487) yılının kasım ayında, seksen yaşında iken vefat etti.

Genç prens Siddharta Goathama'nın "aydınlanmış" ve/veya "uyanmış varlık" anlamındaki Budha (*Bodhisattva*) unvanını alış süreci bir dizi mitolojik anlatıyla tezyin edilmiştir. Rivayete göre prens Siddharta Gotama saraydan ayrılıp gezgin bir çileci olur. Gezginlik yıllarında kendisine krallık gibi çok büyük dünyevî teklifler yapılır ve o bütün bu teklifleri reddeder. Gayâ civarında sakin bir inziva yeri bulup yerleşir ve beş-altı yıl boyunca nefsine en ağır eziyetleri çektirir. Günde bir darı tanesiyle beslenmeyi başarır, ama daha sonra kesintisiz oruç tutmaya karar verir. Fakat neden sonra adeta iskelete dönüşmüş bedeniyle toza toprağa karışacak hâle gelir. Bu çetin nefs çilesinin ardından "Sakyaların Çilecisi" unvanını alır.

Siddharta Gotama riyazetin zirvesine ulaştığında ve içinde yaşam gücünün yalnızca binde biri kalınca çilenin bir kurtuluş aracı olmayacağını anlar ve oruca son verme kararını alır. Gotama dindar bir kadının kendisine sunduğu pirinç lapasını kabul edince, buna canları çok sıkılan beş müridi onu terk edip Benares'e (Varanasi) gider. Bu mucizevî gıdayla bedeni onarılan Gotama bir ormana yönelir. Ormanda incir ağacını (*asvatta; ficus religiosa*) seçer ve onun dibine oturur. Gotama uyanışa vâsıl olmak için meditasyona dalmadan önce tanrı Mara'nın gönderdiği korkunç iblisler ve hayaletler ordusunun ayartma maksatlı saldırısına uğrarsa da bu saldırıyı hasarsız

bir şekilde bertaraf etmeyi başarır. Nihayet, incir ağacının altında birkaç gecelik meditasyonla birlikte uyanmış/aydınlanmış bir varlık, yani Budha olur.[38]

Zülkifl hakkındaki kanaatini "tamamen meçhul bir şahsiyet" şeklinde izhar eden Muhammed Hamidullah'ın verdiği bilgiye göre bazı müfessirler Kur'an'daki Zülkifl'i Budha ile özdeşleştirmişlerdir. Söz konusu müfessirler Zülkifl kelimesinin "Kifl"li veya "Kifl"e mensup anlamına gelmesinden yola çıkarak bu yerin Budha'nın doğduğu Kapilavastu şehri olduğunu ileri sürmüşlerdir. Zülkifl'in aynı zamanda "besin", "gıda" gibi anlamlar da taşımasından dolayı kelimenin "temiz yiyecek" manasına gelen ve Budha'nın babasının ismi olduğu söylenen Suddhudâna sözcüğüyle de ilgisi kurulmuştur. Ayrıca 95.Tîn 1. ayette geçen *et-tîn* (incir) kelimesiyle Budha'nın altında aydınlanma tecrübesi yaşadığı incir ağacı arasında da irtibat kurulmaya çalışılmıştır.[39] Evet, söz konusu ilgi ve irtibat bu şekilde kurulmuştur; ama ilâhî hitabın nüzul dönemindeki insanların kültür dünyası dışında kalan hususlardan hemen hiçbir şekilde söz etmediği bilinince Zülkifl-Budha özdeşliğinin çok uzak bir ihtimal olduğu sonucuna ulaşılır.

(6) Hz. Eyyûb'un Oğlu Bişr

Zülkifl ile ilgisi kurulan bir başka figür de Hz. Eyyûb'un oğlu olduğu söylenen Bişr'dir. Bilindiği gibi Kur'an'da Eyyûb'a vahiy gönderildiği (4.Nisâ 163), hidayet (nübüvvet) bahşedildiği (6.En'âm 84) belirtilmiş, ayrıca iki yerde ayrıntıya girilmeksizin hastalığıyla ilgili olarak dinî-ahlâkî bir mesaj verilmiştir (21.Enbiya 83-84; 38.Sâd 41-44). Tanah'taki Eyyûb kitabında ise başından geçenler uzun uzadıya anlatılmıştır. Buna göre Hz. Eyyûb Edom diyarının bir bölgesi olan ve Ölüdeniz'in güneydoğusunda yer aldığı söylenen Uts diyarında yaşamıştır.[40]

İslâmî kaynaklardaki muhtelif rivayetlere göre binlerce hayvanı ve pek çok kölesi bulunan Eyyûb yoksulluk ve hastalık

38 Budha'nın hayatı ve öğretisi hakkında daha geniş bilgi için bkz. Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, II. 86-119; Asaf Hâlet Çelebi, *Pali Metinlerine Göre Gotama Buddha*, Ankara trs.

39 Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, I. 649; a. mlf., *Aziz Kur'an*, s. 476 (4. not).

40 Ömer Faruk Harman, "Eyyûb", *DİA*, İstanbul 1995, XII. 16-17.

gibi çok ağır imtihanlara tâbi tutulur. Ama o bütün bu felaketleri büyük bir tevekkül ve teslimiyetle karşılar ve sonunda Allah'ın övgüsüne mahzar olur. Tanah'taki bilgiye göre ise Eyyûb hastalığı uzayınca doğduğu güne lanet eder. Yanındaki birkaç dostunun tesellisine rağmen kendisinin bu musibetleri hiç hak etmediğini söyler. Derken, Tanrı bu isyanından dolayı Eyyûb'u kınar. Eyyûb pişman olup tövbe eder. Bunun üzerine Tanrı onu hem tekrar sağlığına kavuşturur, hem de önceki malından iki kat fazla servet sahibi yapar. Yedi oğul ve üç kız babası olan Eyyûb bu tarihten sonra 140 yıl daha yaşar.[41]

Osmanlı dönemi müelliflerinden Ahmed b. Yûsuf el-Karamâ-nî'nin (ö. 1019/1610) *Ahbâru'd-Düvel ve Âsâru'l-Üvel* adlı eserinde belirtildiğine göre Zülkifl Eyyûb'un yedi oğlundan biri olan Bişr'dir. Sağlam bir mesnedi bulunmayan masalsı bir anlatıya göre Allah onu babası Eyyûb'den sonra Rûm diyarına peygamber olarak göndermiştir. Tebliğde bulunduğu toplum ona inanmış ve tasdik etmiştir. Allah daha sonra o topluma cihadı emretmiş, fakat onlar bu konuda zafiyet göstermiş ve Bişr'e, "Bizler yaşamayı seven, ölümden nefret eden bir toplumuz. Mamafih Allah'a ve elçisine isyan etmek de istemiyoruz. Sen ömürlerimizi uzatması ve istediğimiz zaman ölmemiz için Allah'a dua edersen biz hem gereğince kulluk eder hem de O'nun düşmanlarıyla savaşırız" demişlerdir. Bişr de onların bu talebine, "Benden çok büyük bir şey istiyor ve beni çok ağır bir yük altında bırakıyorsunuz" diye karşılık vermiştir. Bişr daha sonra namaz kılıp Allah'a niyazda bulunmuş, Allah da ona, "Ey Bişr! Ben senin kavminin ne dediğini işittim. Onların istediklerini verdim ve ömürlerini uzattım. Artık istedikleri zaman ölecekler. Sen onlara bu hususta kefil ol" diye vahyetmiştir. Bişr bu ilâhî mesajı halkına iletmiş ve Allah'ın kendisine emrettiği şekilde onlara kefil olmuştur. Bu yüzden Zülkifl diye isimlendirilen Bişr, 75 veya 90 yıl süren ömrünün sonuna kadar Şam'da yaşamıştır.[42]

41 Eyyûb hakkında daha geniş bilgi için bkz. İbn Kesîr, *el-Bidâye*, I. 244-249; Sa'lebî, *'Arâisü'l-Mecâlis*, s. 86-92, Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, I. 416-419.

42 Ahmed b. Yûsuf el-Karamânî, *Ahbâru'd-Düvel ve Âsâru'l-Üvel fi't-Târîh*, nşr. Fehmî Sa'd-Ahmed Hatît, Beyrut 1992, I. 116-117. Ayrıca bkz. Âlûsî, *Rûhu'l-Ma'ânî*, X. 121.

Sa'lebî'nin (ö. 427/1035) Vehb b. Münebbih'e dayandırdığı bu hikâye[43] Allah'ın ölüm korkusuyla yurtlarını terk eden binlerce kişiyi öldürüp sonradan tekrar diriltmesiyle ilgili 2.Bakara 243. ayet bağlamında bahsi geçen Hezekiel'le irtibatlı olsa gerektir. Çünkü Bişr ile ilgili rivayetin benzeri Hezekiel hakkında da nakledilmiştir.[44] Sonuç itibariyle, bu görüşün Zülkifl'den söz eden iki ayetin Hz. Eyyûb kıssasından hemen sonra zikredilmiş olmasından başka bir dayanağı yoktur denebilir.

(7) Hezekiel

Zülkifl'in tarihsel kimliği hakkında ileri sürülen bir başka görüş de onun Hezekiel olduğu yönündedir. İsrailoğulları'na mensup olan Hezekiel İ.Ö. 597'de vukû bulan Babil esareti döneminde yaşamış ve sürgün tarihinden 571'e kadar tebliğ görevini sürdürmüş olan bir peygamberdir. İsminin İbrânca'da "Tanrı kudret sahibidir" anlamına geldiği söylenen Hezekiel, İ.Ö. 597'de kral Yehoyakin'le birlikte Babil'e sürgüne gönderilen ilk kafilede yer almıştır.

Kendi ismiyle anılan ve 48 bölümden oluşan kitapta anlatıldığına göre kral Yehoyakin'in sürgün edilişinin beşinci yılında Hezekiel bir peygamber olarak görevlendirilir. Bu arada ilâhî ilham ve/veya vahye (ru'yet) mazhar olur. Daha sonra Kudüs'ün yıkılacağı haberini verir. Yehoyakin'in esaretinin altıncı yılında Yahuda'nın putperestliğini reddeder. Sürgünün yedinci yılında Tanrı'nın adını kirleten İsrâil'in hükmünü bildirir ve bu arada bazı vaatler de dile getirilir. Hezekiel kendi kavmine gelecek hakkında daha pek çok bildirimde bulunur ve Yehoyakin'in esaretinin yirmi beşinci yılında İsrâil halkının aydınlık geleceğine ilişkin bir sadık rüya (vizyon) görür. Buna göre Mabet yeniden inşa edilmiş ve arınmış halk Tanrı'nın hüsnü kabulüne mazhar olmuştur.[45]

Tanah'ta yer alan kitabından anladığımız kadarıyla Tanrı Yehova onu sıradan insanlardan farklı kılacak birtakım vecibe-

43 Sa'lebî, *'Arâisü'l-Mecâlis*, s. 93.
44 Bkz. Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, II. 367.
45 Bu konuda derli toplu bir özet için bkz. Harman, *Yahudi Kutsal Kitapları*, s. 118-120.

leri ifaya memur etmiştir. Bu cümleden olarak karısının ölümünde yas tutması yasaklanmış;[46] 390 gün bir yanı, 40 gün de diğer yanı üzerine yatmak zorunda bırakılmıştır.[47] Eşyalarını toplayıp Tel-Aviv'de bir mülteci gibi dolaşmaya başladığında Tanrı Yehova onu çok şiddetli bir korkuya sevk etmiştir. Ayrıca Kudüs'ün kuşatılması esnasında, soydaşlarının açlığa karşı çaresizce çırpınışlarının bir göstergesi olarak dışkı yemeye zorlanmıştır.[48]

Değerlendirme ve Sonuç

Buraya kadar aktarmış olduğumuz görüşler arasında Zülkifl ile Hezekiel'i aynîleştiren görüşün doğruluk ihtimali daha güçlü gözükmektedir. Zira İslâmî kaynaklarda genellikle, *"[Ey Peygamber!] Bilmez misin, vaktiyle sayıları binleri bulduğu halde ölüm korkusuyla yurtlarını terk eden bir topluluk vardı. Allah onlara 'Ölümle burun buruna geleceğiniz sıkıntılarla boğuşun" buyurdu; daha sonra onları bu büyük sıkıntılardan kurtardı. Unutmayın ki Allah insanoğluna karşı lütfunda sınırsızdır, ancak insanların çoğu nankördür"* mealindeki 2.Bakara 243. ayet bağlamında söz konusu edilen Hezekiel'in[49] çok

46 Bkz. Hezekiel: 24/15-17.

47 Bkz. Hezekiel: 4/4-6.

48 Armstrong, *Tanrı'nın Tarihi*, s. 85-86. Hezekiel hakkında ayrıca bkz. Ahmed Şelebî, *Mukâranetü'l-Edyân (el-Yahûdiyye)*, Kahire 1997, s. 171-172; Hayrullah Örs, *Musa ve Yahudilik*, İstanbul 1966, s. 144; W.R.F. Browning, *A Dictionary of The Bible*, New York 1996, s. 129-130; Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, s. 428-430.

49 İslâmî kaynaklarda "İbnü'l-Acûz" (Koca karının oğlu) lakabıyla anılan Hezekiel'le ilgili bilgilerin pek çoğu Tefsir tarihinde ismi İsrâilîyyâtla özdeşleştirilen Vehb b. Münebbih'e dayanmaktadır. Vehb'ten gelen bir rivayete göre Allah Hezekiel'i Kâleb b. Yuhanna'nın vefatını müteakiben peygamber olarak görevlendirmiştir. Yine bir başka rivayete göre vebadan korunmak için yüksek bölgelere kaçan bir kavme Allah "Ölün!" demiş ve bu ilâhî emir uyarınca bütün kavim ölmüştür. Çok zaman sonra Hezekiel bu ölü kavme rastlamış ve gördüğü manzara karşısında düşünceye dalmıştır. Bu esnada kendisine, "Allah'ın bu kavmi senin gözlerinin önünde diriltmesini ister misin?" denilmiş, o da "Evet" diye karşılık verince Allah Hezekiel'e ölülerin tekrar ete kemiğe bürünmesi için bir çağrıda bulunmasını emretmiştir. Hezekiel ölülere çağırır çağırmaz bütün kavim tekrar hayata dönmüştür. Bir başka rivayete göre ise Hezekiel kendi kavmine Allah yolunda savaş çağrısı yapmış, ancak onlar korkaklıktan dolayı bu çağrıya olumsuz cevap vermişlerdir. Bunun üzerine Hezekiel onlara beddua etmiş ve bu bedduadan dolayı Allah onların binlercesini öldürmüştür. Bu duruma çok üzülen Hezekiel tekrar Allah'a dua etmiş ve bu dua üzerine Allah onları tekrar diriltmiştir. Bkz. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*,

çeşitli meşakkat ve ağır mükellefiyetlerle dolu ilginç öyküsü dikkate alındığında Fahreddîn er-Râzî'nin, külfet-nimet dengesi uyarınca Zülkifl'i kendi dönemindeki diğer peygamberlerden bir kat daha fazla sevap sahibi bir peygamber olarak nitelendirmesi, dolayısıyla da Zülkifl'in Hezekiel peygamberle özdeşleştirilmesi kısmen makullük kesbetmektedir. Ayrıca Hezekiel'le irtibatlandırılan 2.Bakara 243. ayetin tefsirinde Hasen el-Basrî ve Mukâtil gibi bazı erken dönem müfessirlerin bu görüşte olduklarına ilişkin bir kayıt da dikkat çekmektedir.[50]

Konuyla ilgili diğer görüşlerden hiçbirinin kesin doğruluk değeri taşımadığını belirten Mevdudi de şunları kaydetmektedir: "Çağdaş müfessirler, hakkında inandırıcı bir delil olmamasına rağmen onun [Zülkifl'in] Hezekiel olduğu görüşünü kabul etme taraftarıdırlar. Bu görüş mantıklı görünmektedir, çünkü ayette geçen '*O sabreden salihlerdendi ve ona lutfettik*' ifadesi Hezekiel kitabınca da desteklenmektedir. O da İsrailoğulları'ndan aldığı esirleri Irak'taki Habur ırmağı yakınlarında Tel-Aviv'e yerleştiren Buhtunnasr'ın Kudüs'ü fethettiğinde aldığı esirlerden biriydi ve o tam 22 yıl boyunca gerek esaretteki İsrailoğulları'na, gerekse zalim yönetici ve adamlarına Allah'ın mesajını tebliğ etti. Görevinin 9. yılında 'gözlerinin sevgilisi' diye adlandırdığı karısı öldü, fakat o ertesi gün karısının ölümüne ağlamaya gelenleri Allah'ın gazabı ve gelecek olan azapla korkuttu (Bab 24: 15-27)"[51]

Son olarak şunu da ekleyelim ki Zülkfil kimi Yahudilerce de Hezekiel ile özdeşleştirilmiştir.[52] Yâkût el-Hamevî'nin (ö. 629/1229) *Mu'cemü'l-Büldân* isimli eserinde "Barmelâha" adlı yer hakkında aktarmış olduğu, "Zülkifl diye anılan pey-

II. 587-588; Beğavî, *Ma'âlimü't-Tenzîl*, I. 224; Sa'lebî, *'Arâisü'l-Mecâlis*, s. 141-142; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, I. 381-383. Bu rivayetlerde anlatılanlar, özellikle Tanah'ta yer almadığı için Muhammed Abduh ve Reşid Rızâ gibi bazı müfessirler tarafından kabul görmemiştir. Bkz. Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, II. 366-367. Muhammed Esed ise anılan müfessirlere gönderme yaparak bu ayette anlatılan hâdiseyi, mecâzî olarak müminlere Allah yolunda canlarını vermeye hazır olmalarına yönelik bir çağrı olarak yorumlamıştır. Esed, *Kur'an Mesajı*, I. 73 (232. not).

50 Bkz. Beğavî, *Ma'âlimü't-Tenzîl*, I. 224.

51 Mevdudi, *Tefhîmu'l-Kur'an*, III. 297.

52 Bkz. Âlûsî, *Rûhu'l-Ma'ânî*, X. 122.

gamberin kabri Babil civarındaki Hille'nin yakınında bulunan Barmelâha'dadır. Burası Yahudilerin uzak ziyaret mekânlarından biridir"[53] şeklindeki bilgi de bu özdeşliği teyit etmektedir. Ama bütün bu bilgilere rağmen Zülkifl'in dinî ve tarihî kimliğiyle ilgili kesin bir yargıda bulunmak yine de pek mümkün gözükmemektedir.

53 Ebû Abdillâh Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân*, Beyrut 1990, I. 478.

Ashâb-ı Kehf: Efes'in Yedi Uyurları mı Yoksa Esseniler mi?

Giriş

Bu yazıya konu olan kıssa Kehf suresinde geçer. 110 ayetten oluşan 18.Kehf suresi Mekke döneminde 88.Gâşiye suresinden sonra nazil olmuştur. Surenin 28, 83 ve 101. ayetlerinin Medine'de nazil olduğuna dair birtakım rivayetler vardır. Ancak İzzet Derveze ayetlerdeki üslup ve muhtevadan hareketle ilgili rivayetlerin sıhhat yönünden şüpheli olduklarına dikkat çeker.[1] Muteber kabul edilen bazı hadis mecmualarında Kehf suresini okuyanların Deccal'in şerrinden korunacaklarına dair rivayetler de yer almaktadır. Burada söz konusu edilen "korunma" kimi rivayetlere göre surenin ilk ayetlerinin kimi rivayetlere göre de son ayetlerinin okunmasına bağlıdır.[2] Bazı klasik tefsirlerde yer alan, fakat güvenilir olmadığı kabul edilen bir dizi rivayette ise Kehf suresinin belli bölümlerini okuyan yahut ezberleyenler için bu amelin kıyamet gününde nur şeklinde zahir olacağı, Cuma günü bu sureyi okuyan kimsenin seksen gün boyunca her türlü fitneden korunacağı yahut iki Cuma arasında işlediği günahların bağışlanacağı, yine bu surenin okunduğu eve şeytanın giremeyeceği gibi ifadeler mevcuttur.[3]

Kehf suresi tematik olarak yedi bölümden oluşmakta, bahis konusu kıssa ise surenin ikinci bölümünü oluşturmaktadır. Ayrıca sure, ismini bu kıssada geçen ve "mağara" anlamına gelen *kehf* sözcüğünden almaktadır. Klasik tefsirlerin hemen hepsinde gerek bir bütün olarak surenin gerekse bu kıssanın nüzul sebebine dair nakledilen rivayete göre nübüv-

1 Derveze, *et-Tefsîru'l-Hadîs*, III. 475.
2 Bkz. Müslim, "Fiten" 110; Tirmizî, "Fiten" 59; İbn Hanbel, *el-Müsned*, VI. 446.
3 Bkz. Suyûtî, *ed-Dürrü'l-Mensûr*, V. 355-356.

vet konusunda yeterli bilgi sahibi olmayan Mekkeli müşrikler Hz. Muhammed'in peygamberlik iddiasına ilişkin bilgiler almak ve aynı zamanda onun peygamberliğini deyim yerindeyse test etmek maksadıyla Nadr b. Hâris ve Ukbe b. Ebî Muayt'ı Medine'deki Yahudi bilginlere göndermişler, bu bilginler de Hz. Muhammed'e Ashâb-ı Kehf, yeryüzünün doğu ve batısına seyahat eden kişi (Zülkarneyn) ve ruh hakkında soru sormalarını, eğer bu sorulara cevap verebilirse ona inanmalarını söylemişlerdir. Hz. Peygamber bu sorulara ilişkin cevabını bir gün sonra vereceğini belirtmiş, fakat "İnşallah" demeyi unutmuştur. Beklediği vahiy gelmeyince müşrikler onun aleyhinde ileri geri konuşmaya başlamış ve nihayet Hz. Peygamber ciddi bir sıkıntıya düşmüştür. On beş gün sonra, "*Allah izin verirse demedikçe hiçbir şey için şu işi yarın yapacağım diye söyleme!*" (18.Kehf 23-24) mealindeki uyarının da yer aldığı Kehf suresi nazil olmuştur.[4]

Kur'an'da Ashâb-ı Kehf Kıssası

Kehf suresinin 9-26. ayetlerinde yer alan kıssa mealen şöyledir:

(9) [Ey Peygamber!] Sen bizim sınırsız kudretimize işaret eden onca ayetlerimiz arasında mağara ve kitabe ashabının başından geçenleri daha mı hayret verici buldun?! [Oysa Allah'ın şu uçsuz bucaksız gökleri ve yeryüzünü yaratmasını, insanı topraktan ve sudan var edip ölümden sonra onu tekrar diriltecek olmasını düşündüğünde mağaraya sığınan gençlerin orada uzun yıllar boyunca uyuyup sonra uyanmış olmaları çok da hayret edilecek birşey değildir].

(10) Vakti zamanında o gençler mağaraya sığınmışlar ve "Rabbimiz! Bize rahmet ve merhametini lütfet! Bu inanç mücadelemizde bize rehberlik et!" diye yakarmışlardı.

(11-12) Derken, onları mağarada yıllarca derin bir uykuya daldırdık. Sonra da onları uyandırdık. Böylece içlerinden hangi grubun mağarada kaldıkları süreyi daha iyi hesapladığını görelim istedik.

4 Bkz. İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, I. 276; Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, VIII. 174; İbn Atiyye, *el-Muharrerü'l-Vecîz*, III. 494; Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XXI. 69-70; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ân*, III. 71-72; Kurtubî, *el-Câmi'*, X. 225-226; Suyûtî, *ed-Dürrü'l-Mensûr*, V. 357; a. mlf., *Esbâbü'n-Nüzûl*, Kahire 1986, s. 128

(13-15) [Ey Peygamber!] Biz sana o gençlerin başından geçenleri esaslı bir gaye, bir amaç için anlatıyoruz. Doğrusu onlar rablerine yürekten inanmış gençlerdi. Bu yüzden biz de onların iman ve teslimiyet duygularını güçlendirmiş, kalplerine kuvvet ve metanet vermiştik. Nitekim onlar kâfirlerin karşısına dikildikleri zaman şöyle demişlerdi: "Bizim rabbimiz göklerin ve yeryüzünün rabbidir. Biz O'ndan başka hiçbir varlığa ilahlık yakıştırıp tapınmayız. Şayet böyle bir şey yapacak olursak, saçma sapan bir inancı dillendirmiş oluruz. Ne var ki bizim halkımız Allah'tan başka varlıkları tanrı edindiler. Bu halkın benimsedikleri inancın doğruluğuna dair açık bir delil getirmeleri gerekmez miydi? Şu halde, Allah'a yalan isnat eden [yani birtakım tanrılar uydurmak suretiyle Allah'ın birliği, eşsiz ve ortaksız olduğu gerçeğini yalan sayan] kimseden daha zâlim kâfir biri olabilir mi?!"

(16) Gençler [halkın imana gelmesinden ümitlerini kestikten ve onlardan uzaklaşmaya karar verdikten sonra] birbirlerine şöyle demişlerdi: "[Arkadaşlar!] Mademki biz halkımızdan ve onların Allah'tan başka tanrı edindikleri varlıklardan uzaklaştık, o halde bir mağaraya sığınalim ki böylece rabbimiz bizi rahmetiyle kuşatsın ve bize yardım elini uzatsın."

(17) [Ey Peygamber!] Eğer onları görme imkânın olsaydı şu manzaraya tanık olurdun: Güneş doğarken onların mağarasını sağ taraftan yalayıp geçiyor, batarken de onlara hiç yansımadan sol taraftan geçip gidiyor. Onlar ise [kuzeye bakan] mağaranın genişçe bir dehlizinde yatmış uyuyor. İşte onların yıllarca bu şekilde uyumaları Allah'ın sınırsız kudretine ilişkin delillerden biridir.

Allah'ın rehberlik ettiği kimse elbette doğru yola erişmiştir. Allah'ın saptırdığı kimseye gelince, böylelerine sahip çıkıp doğru yolu gösterecek kimse bulamazsın.

(18) [Ey Peygamber! Eğer görmüş olsaydın] mağaradaki o gençleri uykuda oldukları halde uyanık sanırdın. [Yanları ezilip çürümesin diye] biz onları kâh sağa kâh sola çeviriyorduk. Köpekleri de mağaranın girişinde ön ayaklarını uzatmış vaziyette yatıyordu. O gençleri bu halleriyle görmüş olsaydın mutlaka korkup kaçardın; onların dehşet verici görüntüsünden dolayı yüreğini de korku kaplardı.

(19-20) Evet, işte onları derin bir uykuya daldırdık, günü gelince de uyandırdık. Derken ne olup bittiğine dair aralarında konuşmaya başladılar.

Gençlerden biri, "Burada uyur vaziyette ne kadar bir süre kaldık?" diye sordu. Diğer gençler, "Bir gün veya daha kısa bir süre" diye cevap verdiler. İçlerinde daha sağlıklı düşünenler ise, "Burada uyur vaziyette ne kadar kaldığımızı en iyi bilecek olan rabbimizdir." dediler ve ardından şunu söylediler: "Şimdi [bu meseleyi tartışmayı bırakalım da] içimizden birini şu gümüş paralarla şehre gönderelim. O da çarşı pazarı dolaşıp araştırsın, hangi yiyecek daha temiz-nezih ise bize o yiyecekten alıp getirsin. Ama çok dikkatli, tedbirli davransın ve hiç kimseye bizden bahsetmesin. Zira şehirdeki ahali varlığımızı öğrenir ve bizi ele geçirdiklerinde ya bizi taşa tutup öldürür ya da baskıyla kendi dinlerine döndürürler. Onların dinine döndüğümüz takdirde asla iflah olmayız."

(21) Biz o gençleri nasıl yüzyıllarca uyutup sonra uyandırdıksa şehrin ahalisini de onların varlığından haberdar ettik ve böylece Allah'ın ölümden sonra dirilişle ilgili vaadinin mutlak gerçek olduğunu, kıyametin de gelip çatacağında hiç şüphe bulunmadığını o ahali de anlasın istedik.

Derken, mağaraya sığınan gençlerin varlığından haberdar olan ahali onların başından geçenlerle ilgili olarak kendi aralarında tartışmaya başladı. Şehrin ahalisinden kimileri, "Onların anısına bir anıt dikelim. Başlarından neler geçtiğini doğrusu biz pek anlayamadık. Rableri onların serüvenini elbette çok iyi bilir." dediler. Ahali arasında sözü dinlenen kimseler ise, "Onların yanı başına bir mabet inşa etmeliyiz." dediler.

(22-24) [Bu olaydan çok zaman sonra] kimi insanlar, "Onlar üç kişiydiler. Dördüncüleri de köpekleriydi." diyecektir. Kimileri de çıkıp, "Onlar beş kişiydiler. Altıncıları da köpekleriydi." diyecektir. Bütün bunlar, bilmedikleri bir konu hakkında gelişigüzel tahminlerde bulunmaktan ibarettir. Kimi insanlar ise, "Onlar yedi kişiydiler. Sekizincileri de köpekleriydi" diyecektir.

[Ey Peygamber!] De ki: "Onların sayısını gerçekte rabbim bilir. Zaten çok az kimse onlar hakkında bilgi sahibidir. Bu yüzden onlar hakkında uzun boylu tartışmaya girme ve yine onlar hakkında hiç kimseden bilgi isteme. Bir de sakın hiçbir şey hakkında, "Ben yarın mutlaka şu işi yapacağım" deme! Böyle bir sözü ancak "Eğer Allah dilerse" [inşallah] ifadesiyle birlikte söyle! "Eğer Allah dilerse" demeyi unutursan, hatırladığın zaman [af dileğiyle birlikte] rabbini an ve şöyle de: Umarım rabbim beni inşallah demeye her daim muvaffak kılar."

(25-26) Kimi insanlar, o gençlerin mağarada üç yüz yıl kaldıklarını söylüyor. Kimileri de bu sayıya dokuz yıl daha ekleyip onların mağarada üç yüz dokuz yıl kaldıklarını ileri sürüyor.

[Ey Peygamber!] De ki: Onların mağarada kaç yıl kaldıklarını en iyi bilen Allah'tır. Göklerin ve yeryüzünün insan bilgisine kapalı yönlerini bilmek O'na mahsustur. O öyle mükemmel görür, öyle mükemmel işitir ki... Göklerde ve yerde bulunan varlıkların Allah'a rağmen hiçbir koruyucusu, kayırıcısı yoktur. Çünkü O mutlak egemenliğine kimseyi ortak yapmaz!

Hıristiyan Kültüründe Efes'in Yedi Uyurları

Ashâb-ı Kehf kıssası Hıristiyan kültür tarihinde "Yedi Uyurlar" diye şöhret bulmuş ve bu hikâyenin muhtemel tarihî kökeni Étienne d'Éphèse'e dayandırılmıştır. Hikâyeye dair en eski el yazması nüsha 7. yüzyıla ait olup *Codex Vaticanus* adıyla Vatikan'da bulunmaktadır. Bu metindeki rivayet zinciri şu şekildedir: (1) Étienne d'Éphèse... 448; (2) Jacques de Saroug... 452-521 [Süryanice olduğu ifade ediliyor]; (3) Pseudo Zacharie... 569 (Grekçe ve Süryanice kaynaklardan faydalanmıştır.) (4) Jean d'Éphèse... 507-586 (558 yılında Efes rahibi olarak görev yapmıştır.) (5) Gregoire de Tours... 530-594.[5]

Kur'an'daki kıssaya konu olan gençlerin sığındıkları mağaranın bulunduğu yer olarak Efes'e işaret eden Hıristiyan kaynaklara göre bu olay İ.S. 249-251 yılları arasında Roma İmparatorluğu'nu yöneten Trajan Decius (Dakyanus) döneminde gerçekleşmiştir. Decius, Neron'la birlikte Hıristiyanlara en çok zulmeden Roma İmparatoru olarak bilinir. İktidarda bulunduğu kısa dönemde hâkimiyeti altında yaşayan herkesin Roma tanrılarına kurban adamalarını zorunlu kılan bir yasa çıkarmıştır. Bu yasa uyarınca herkes putlara kurban adamak, hatta kurban vazifesini ifa ettiklerini gösteren bir onay belgesi almak ve bu belgeyi devlet görevlilerine göstermekle mükellef kılınmıştır. Yasaya uymayanlar ise idamla cezalandırılmıştır.[6]

5 Ahmet Aras, "Hıristiyan Kültüründe Ashâb-ı Kehf'in Yeri", *I. Ashâb-ı Kehf Sempozyumu*, Tarsus-Huzurkent, 19-21 Ekim 2006, (yayımlanmamış bildiri metni), s. 4.

6 İmparator Decius ve dönemi hakkında geniş bilgi için bkz. A. Alföldi, "The Crisis of the Empire," in *The Cambridge Ancient History*, Cambridge 1939,

Bu dönemde İmparator Decius Efes'e gelir ve buradaki Hıristiyanlara putlar adına kurban kesmeleri talimatı verir. İmparatorun sarayında yaşayan ve gizlice Hıristiyan olmakla suçlanan yedi genç Decius'un veya Efes valisinin huzuruna getirilir. Baskıya rağmen putlara kurban kesmeyi reddeden gençlere düşünmeleri için mühlet verilir. İmparatorun şehirden ayrılması üzerine gençler Anchilus dağına kaçarak bir mağarada gizlenirler. Bu arada gençlerden biri hem olup biteni öğrenmek hem de yiyecek almak üzere tebdili kıyafet ederek şehre iner. Kısa bir süre sonra Efes'e dönen Decius gençlerin huzuruna getirilmesini emreder. Bunu duyan Diomedes arkadaşlarına imparatorun emrini haber verir ve onlar ilâhî lütuf neticesinde derin bir uykuya dalarlar. Gençleri bulamayan Decius babalarını çağırtır ve onların Anchilus dağındaki bir mağaraya saklandıklarını öğrenir. Bunun üzerine imparator gençlerin diri diri gömülmeleri için mağaranın girişinin büyük kayalarla kapatılmasını emreder. Theodore ve Rufinus adlı iki Hıristiyan, bu genç şehitlerin hikâyesini madeni bir levhaya yazıp mağarayı kapatan kayaların altına koyar.

Muhtelif rivayetlere göre 158, 197 veya 307 yıl sonra İmparator II. Theodosius (İ.S. 408-450) zamanında papaz Theodore öncülüğünde ölümden sonra dirilişi inkâr eden bir akım baş gösterir. Hıristiyanlık akidesini benimseyen imparator bu gelişmeden rahatsız olur. Bu sırada Tanrı mağaranın bulunduğu yerin sahibi Adolius'un hatırına sürüleri için bir ahır yapma fikrini getirir. Bu maksatla mağarayı kapatan taşlar kullanılır ve mağara yeniden açılır. Tanrı gençleri uyandırır. Bu sırada gençler sadece bir gece uyuduklarını zannetmekte ve Decius tarafından öldürüleceklerini düşünmektedirler. Önceden olduğu gibi Diomedes tekrar şehre gider. Şehrin kapıları üzerinde haç görünce çok şaşırır ve yoldan geçen birine bu yerin gerçekten Efes olup olmadığını sorar. Daha sonra Decius dönemine ait parasıyla yiyecek satın almak ister. Satıcı ve esnaf bu eski parayı görünce gencin hazine bulduğunu

XII. 165-231; G.W. Clarke, "Double Trials in the Persecution of Decius", *Historia 22* (1973), s. 650-663; J.B. Rives, "The Decree of Decius and the Religion of Empire", *JRS* 89 (1999), s. 135-154; F.S. Salisbury-H. Mattingly, "The Reign of Trajan Decius", *JRS 14* (1924), .s. 1-23.

zannederler ve bu hazineyi paylaşmayı düşünürler. Bu haber yayılınca birçok insan Diomedes'in etrafını sarar. Şehirdeki papaz ve vali onu sorguya çeker. O da başlarından geçenleri anlatır ve arkadaşlarını görmeleri için onları mağaraya davet eder.

Derken, Efesliler tepeye tırmanır ve orada gençlerin hikâyesini anlatan iki kurşun levha bulurlar. Daha sonra mağaraya giren halk gencin arkadaşlarını sağ ve sakin bir vaziyette görür. Bu haber İmparator Theodosius'a iletilir ve o da mağaraya gelir. Gençlerden biri yeniden dirilmenin gerçek olduğunu göstermek için Tanrı'nın kendilerini derin bir uykuya daldırdığını ve kıyametten önce uyandırdığını söyler. Daha sonra gençlerin hepsi ölüm uykusuna yatar ve oraya bir bazilika yapılır.[7]

Tefsir Literatüründe Ashâb-ı Kehf

Müfessirler Ashâb-ı Kehf kıssasına oldukça geniş bir yer ayırmışlardır. Her ne kadar İbn Kesîr (ö. 774/1373) Ashâb-ı Kehf'in kimler olduğu, ne zaman ve nerede yaşadıkları, köpeklerinin ismi ve rengi gibi konulardaki müphemlikleri gidermenin Müslümanlara uhrevî ve/veya dünyevî açıdan hiçbir fayda sağlamadığını belirtmiş olsa da[8] bilhassa rivayet yoğunluklu tefsirlerde Ashâb-ı Kehf'le ilgili olarak uzun uzadıya rivayetler aktarılmıştır. Taberî'nin (ö. 310/923) naklettiğine göre sahabe ve tabiûn müfessirleri gençleri mağaraya sığınmaya sevk eden faktör hakkında iki farklı görüş bildirmişlerdir. İlkine göre gençler Hz. İsa'nın mesajına inanmışlar; fakat dönemin putperest kralı tarafından bu inançlarından vazgeçmeye zorlanmışlardır. Bu görüş dolayımında aktarılan rivayetler kıssanın Hıristiyan gelenekteki varyantıyla büyük ölçüde örtüşür niteliktedir.[9]

İkinci görüşe göre gençler dönemin hükümdarının Hz. İsa'nın bir havarisini tutuklama emri üzerine mağaraya sığın-

7 I. Guidi, "Seven Sleepers", *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, Edinburgh 1979-80, XI. 428-430.

8 Bkz. İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ân*, I. 4.

9 Bkz. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, VIII. 182-186, 196-202; Beğavî, *Ma'âlimü't-Tenzîl*, III. 146-147; İbn Atiyye, *el-Muharrerü'l-Vecîz*, III. 498.

mak zorunda kalmışlardır. Tefsir tarihinde İsrailiyyât'ın temel kaynaklarından biri kabul edilen Vehb b. Münebbih'ten gelen bir rivayete göre Hz. İsa'nın havarilerinden biri Ashâb-ı Kehf'in yaşadığı şehre gelir. Şehrin kapısından girmek isteyince ona kapının üstünde bir put bulunduğu ve o puta secde etmeden içeri girmenin mümkün olmadığı söylenir. Bunun üzerine havari şehre girmek istemez. Derken, şehrin civarında bulunan bir hamama gelir ve orada tellak olarak çalışmaya başlar. Bu arada bir grup gence dinî tebliğ faaliyetinde bulunur. Gençler onun tebliğ ettiği mesaja iman ederler. Bir gün hükümdarın oğlu hafifmeşrep bir kadınla birlikte hamama gelir. Havari onu kınar. Bunun üzerine hükümdarın oğlu kadınla birlikte hamama girme fikrinden vazgeçer. Zaman sonra hükümdarın oğlu kadınla birlikte tekrar hamama gelir. Havari onu yine kınar ama bu kınaması fayda vermez. Fakat Tanrı, hükümdarın oğlunu da kadını da hamamda helak eder. Hükümdar hadiseyi öğrenir öğrenmez havarinin tutuklanmasını emreder. Bunun üzerine havari kendisiyle aynı inancı paylaşan gençlerle birlikte bir mağaraya sığınır. Bu sırada yanlarında bir de köpek vardır.[10]

Bu kıssanın devamı öteki varyantıyla örtüşmektedir. Esasen ilgili rivayetlerin hemen hepsi Ashâb-ı Kehf kıssasının Hıristiyan kültürüne ait olduğu noktasında birleşmektedir. Kıssanın gerçek orijininin hangi kültüre ait olduğu meselesine geçmeden önce müfessirlerin kıssadaki bazı ifadelerle ilgili görüşlerini aktarmakta fayda görüyoruz.

Müfessirler öncelikle *rakîm* kelimesinin ne anlama geldiği üzerinde durmuşlardır. Bir rivayete göre İbn Abbas bu kelimenin anlamını bilmediğini söylemiştir. Başka bir rivayette ise İbn Abbas tefsirde İsrâiliyyât'ın bir diğer temel kaynağı addedilen Ka'b el-Ahbâr'dan naklen *rakîm* kelimesini Ashâb-ı Kehf'in memleketlerinin adı olarak izah etmiştir. Süddî de bu görüşe iştirak etmiştir. Diğer taraftan *rakîm*in Ashâb-ı Kehf'in sığındıkları mağaranın bulunduğu dağ veya vadinin adı olduğu da söylenmiş; vadinin Filistin-Eyle civarında bulunduğu,

10 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, VIII. 187; Beğavî, *Ma'âlimü't-Tenzîl*, III. 147-148; İbn Atiyye, *el-Muharrerü'l-Vecîz*, III. 499.

dağın adının ise *Benecilus* veya *Bencilus* (Galip ihtimalle Hıristiyan kaynaklarda geçen Anchilus) olduğu belirtilmiştir.[11] Bazı müfessirlere göre ise *rakîm* Ashâb-ı Kehf'e ait köpeğin ismidir.[12] Bunların dışında Ashâb-ı Rakîm'in yağmurlu bir günde mağaraya sığınan üç kişi olduğu da ileri sürülmüştür. Rivayete göre dağdan yuvarlanan bir kaya mağaranın ağzını kapatınca bu üç kişi hayatları boyunca yaptıkları en değerli birer iyiliği anarak, "Ya Rab! Bizi bu sıkıntıdan kurtar" diye yakarmış; Allah da onları bu sıkıntıdan kurtarmıştır.[13]

Bütün bu görüşlerin yanısıra *rakîm*in Ashâb-ı Kehf'in sığındıkları mağaranın kapısında asılı bulunan bir kitabe veya madeni bir levha olduğu da söylenmiştir. Fahreddin er-Râzî'nin (ö. 606/1210) belirttiğine göre tüm Arap dilcileri bu görüştedir.[14] Ferrâ (ö. 207/822) ve Taberî (ö. 310/923) de bu görüşü tercih etmişlerdir.[15] Tabiûn müfessirlerinden Saîd b. Cübeyr ve Mücahid tarafından da benimsenen bu görüş filolojik temelli olması hasebiyle tercihe şayan gözükmektedir. Müfessirler söz konusu levha ya da kitabede Ashâb-ı Kehf'in isimlerinin yazılı olduğu fikrini benimsemiş olsalar da bu konuda kesin bir görüş belirtmenin pek mümkün olmadığı söylenebilir.

Müfessirler Ashâb-ı Kehf'in köpeğinin cinsi, ismi ve rengi hakkında da birçok farklı görüş nakletmişlerdir. Ne var ki ilgili görüşlerin tamamı İsrâiliyyât kaynaklıdır. Diğer bir deyişle, Ashâb-ı Kehf'e ait köpeğin adının, cinsinin ve renginin ne olduğuna ilişkin bilgiler hemen tamamıyla Yahudi ve Hıristiyan kültürüne aittir. İlgili rivayetlerin Ka'b el-Ahbâr, İbn Cüreyc ve Kelbî gibi isimleri çoğu kez tefsirde İsrâiliyyâtla birlikte anılan şahsiyetlerden nakledilmiş olması da buna işaret etmektedir. Takdir edileceği üzere bu tür rivayetlere bilgi ve tefsir değeri atfetmek mümkün değildir. Dahası, Ashâb-ı Kehf'in köpeğinin kangal mı yoksa doberman cinsi mi olduğunu tayin etme-

11 Mâverdî, *en-Nüket*, III. 286-287.
12 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, VIII. 180-181; Suyûtî, *ed-Dürrü'l-Mensûr*, V. 363-365.
13 İbn Hanbel, *el-Müsned*, IV. 274; Suyûtî, *ed-Dürrü'l-Mensûr*, V. 363-365.
14 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XXI. 70.
15 Bkz. Ferrâ, *Ma'âni'l-Kur'ân*, II. 134;Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, VIII. 182.

ye çalışmak Kur'an tefsiri bağlamında abesle iştigalle eşdeğer bir çabadır. Ama gel görelim, Taberî'nin (ö.310/923) *Câmiu'l-Beyân*'ı, Ebû İshâk es-Sa'lebî'nin (ö. 427/1035) *el-Keşf ve'l-Beyân*'ı, Beğavî'nin (ö. 516/1122) *Ma'âlimü't-Tenzîl*'i, Hâzin'in (ö. 741/1341) *Lübâbü't-Te'vîl*'i, Suyutî'nin (ö. 911/1505) *ed-Dürrü'l-Mensûr*'u gibi birçok klasik tefsir bu tür rivayetlerle doludur. Kuşkusuz, bütün bu tefsirlerdeki merviyyat erken dönem Müslümanların beslendikleri bilgi kaynakları hakkında fikir edinilmesi bakımından çok önemli bir veri olarak değerlendirilebilir. Diğer bir deyişle, klasik tefsirlerde kendine yer bulan mitolojik içerikli rivayetler, Orta Çağdaki Müslümanların genel bilgi düzeyini ve dolayısıyla Kur'an tefsirinde kullandıkları bilgi malzemesinin epistemik değerini ölçmek bakımından oldukça önemlidir.

Klasik tefsir edebiyatında kıssayla ilgili dikkat çekici yorumlardan biri, Ashâb-ı Kehf'in kaç kişi olduklarına ve mağarada kaç yıl kaldıklarına ilişkin görüşlerden söz eden ayetlerin izahında karşımıza çıkmaktadır. Şöyle ki 18.Kehf 22. ayette, "*Kimileri, 'Onlar üç kişiydiler; dördüncüleri de köpekleriydi.' diyecektir. Kimileri de 'Onlar beş kişiydiler; altıncıları da köpekleriydi.' diyecekler. Bütün bunlar, bilmedikleri bir konu hakkında gelişigüzel tahminlerde bulunmaktan ibarettir.*" denilmekte, bu ifadelerden ardından, "*Onlar yedi kişiydiler; sekizincileri de köpekleriydi*" mealinde bir ifade yer almakta; daha sonra da Hz. Peygamber'e, "*Onların sayısını en iyi benim rabbim bilir.*" demesi emredilmektedir.

Müfessirler Ashâb-ı Kehf'in sayısı hakkındaki ilk iki varsayımın kime ait olduğuna dair birtakım görüşler ileri sürmüşlerdir. Birçok müfessirin naklettiğine göre burada sözü kimseler Necranlı Hıristiyan heyetidir. Rivayete göre bu heyet Hz. Peygamber'in yanında iken söz döner dolaşır Ashâb-ı Kehf konusuna gelir. Heyetteki yetkili kişilerden biri Ashâb-ı Kehf'in üç kişi olduklarını ve Ya'kûbâ mezhebine mensup bulunduklarını söyler. Heyetteki bir diğer yetkili ise onların dört kişi olduklarını ve Nestûrî mezhebine bağlı bulunduklarını ileri sürer. Yahut ilk görüşü heyetteki Ya'kûbî Hıristiyanlar, ikincisini Nestûrî Hıristiyanlar ileri sürer. Bu arada Müslü-

manlar da, "*Onlar yedi kişiydiler; sekizincileri de köpekleriydi*" derler. Sonunda Allah bu ayeti inzal ederek Müslümanlara ait görüşün doğru olduğunu beyan eder.[16]

Bu bilgileri muhtevi rivayetin sıhhat değeri yoktur. Nitekim müfessirlerin bu konuda kaynak zikretmeden nakilde bulunmuş olmaları ilgili rivayetin geriye doğru bir sanal tarih inşasının ürünü olduğuna işaret etmektedir. Ashâb-ı Kehf'le ilgili merviyyatın çok büyük bir kısmını Hıristiyan kültüründeki Efes'in Yedi Uyurları efsanesinden tedarik eden müfessirler ayette zikri geçen ilk iki görüşü de kurgulama yoluyla Hıristiyanlara mal etmişlerdir. Buna karşılık bazı müfessirler Ashâb-ı Kehf'le ilgili rivayetleri Hıristiyan gelenekten naklet-miş olmakla birlikte böyle bir kurgulamada bulunmamışlardır. Bu bağlamda İbn Atıyye (ö. 542/1147) ve Kurtubî (ö. 671/1273) gibi bazı müfessirler Ashâb-ı Kehf'in kaç kişi olduklarına dair ilk iki görüşü Hz. Peygamber devrindeki Yahudilere atfetmişlerdir.[17]

İlgili ayette "gaybı taşlamak" (bilir bilmez konuşmak) şeklinde nitelendirilen ilk iki görüşten sonra zikredilen üçüncü görüşe gelince, birçok müfessire göre "*Onlar yedi kişiydiler; sekizincileri de köpekleriydi*" şeklindeki bu görüş Müslümanlara aittir ve dolayısıyla doğrudur. Çünkü Allah ilk iki görüşün ardından, "*Bunlar gaybı taşlamaktır*" buyurmuş; üçüncü görüşü ise ayrı olarak zikretmiştir. Allah'ın temelsiz görüşleri zikredip doğru görüşü zikretmemesi çok uzak bir ihtimaldir. Burada üç görüş mevcut olduğuna ve ilk ikisi Allah tarafından gaybı taşlamak (bilir bilmez konuşmak) şeklinde tavsif edildiğine göre doğrusu, üçüncü görüş olmalıdır. Yine Allah üçüncü görüşteki *sâminuhum* kelimesinin başında ilk iki görüşten farklı olarak bir *vav* harfi zikretmiştir. Bu harf de söz konusu görüşün doğruluğuna ilişkin bir karinedir. Diğer taraftan Allah onlar hakkında çok az kimsenin bilgi sahibi olduğunu bildirmiştir. Az sayıda insanın "Ashâb-ı Kehf yedi kişidir" görüşünde birleşen Müslümanlar olması gerekir. Hz.

16 Beğavî, *Ma'âlimü't-Tenzîl*, III. 156; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II. 478; Ebû Ali et-Tabersî, *Mecmau'l-Beyân*, Beyrut 1997, VI. 259; Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XXI. 90.

17 İbn Atiyye, *el-Muharrerü'l-Vecîz*, III. 507; Kurtubî, *el-Câmi'*, X. 248.

Ali'den gelen bir rivayete göre Ashâb-ı Kehf, üçü kralın sağ yanında üçü de sol yanında bulunan bir danışmanlar grubu olarak şu isimlerden oluşuyordu: Yemliha, Mekselina, Meslesina, Mernos, Debernos ve Sadenos. Yedinci kişi ise kraldan kaçtıklarında kendilerine katılan çobandı. Köpeklerinin ismi ise Kıtmir idi. Başka bir rivayete göre İbn Abbas, "Ben Ashâb-ı Kehf'in sayısını bilen az sayıda insandan biriyim. Onlar yedi kişiydi; sekizincileri de köpekleriydi" demiştir.[18]

Fahreddîn er-Râzî bu pasajda özetlenen malumatı Ashâb-ı Kehf'in yedi kişi olduğu yolundaki görüşün mutlak doğru olduğuna ilişkin deliller meyanında aktarmıştır. Ne var ki bu deliller Ashâb-ı Kehf'in yedi kişi olduğunu, yani ayette sözü edilen üçüncü görüşün doğruluğunu kanıtlamaya kâfi değildir. Bizce üçüncü görüş de ilk ikisi gibi Ashâb-ı Kehf hakkında birtakım tahminlerde bulunan kimselere aittir. Ayette, "*Onlar yedi kişiydiler; sekizincileri de köpekleriydi*" ifadesinin hemen ardından Hz. Peygamber'e, "*De ki: Onların sayısını en iyi benim rabbim bilir.*" diye emredilmiş olması da buna işaret etmektedir. Diğer bir deyişle, bu ilâhî emir Ashâb-ı Kehf'in üç, beş veya yedi kişi olduklarına ilişkin tüm görüşlerin mesnetsiz zan ve tahminlerden ibaret olduğunu göstermektedir. Sonuç olarak, Ashâb-ı Kehf'in yedi kişi olduklarına ilişkin yaygın görüş Allah'ın "gaybı taşlamak" türünden addettiği bir görüştür. Bu hüküm Ashâb-ı Kehf'in mağarada kaç yıl kaldıklarıyla ilgili muhtelif görüş ve yorumlar için de geçerlidir. Birçok müfessire göre Allah 26. ayette onların mağarada 309 yıl kaldıklarını bildirmiştir. Ancak bize öyle geliyor ki Allah burada Ashâb-ı Kehf'in mağarada kaç yıl kaldıklarını değil tıpkı 22. ayette olduğu gibi onlar hakkında ileri sürülen tahminleri zikretmektedir. Buna göre ayette şöyle bir mana kastedilmektedir: "*Kimileri o gençlerin mağarada üç yüz yıl kaldıklarını söylüyor. Kimileri de bu sayıya dokuz yıl daha ekleyip onların mağarada üç yüz dokuz yıl kaldıklarını iddia ediyor.*"

Bu ayetin Abdullah b. Mes'ûd'a ait mushafta, "*Kimileri dedi ki: 'Onlar mağaralarında üç yüz yıl kaldılar*" (*ve kâlû: lebisû fî*

18 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XXI. 90-91.

kehfihim) şeklinde kayıtlı olduğuna ilişkin bilgi de[19] bu görüşü desteklemektedir. İbn Mes'ûd'un mushafındaki *kâlû* (dediler) lafzı bir tefsir notu olabilir. Ama her ne olursa olsun, tabiî müfessir Katade'nin de benimsediği bu yorum isabetli gözükmektedir. Nitekim ayetteki, "*Onlar mağaralarında üç yüz yıl kaldılar*" ifadesinin ardından, tıpkı 22. ayette olduğu gibi, Hz. Peygamber'e, "*De ki: Onların mağarada kaç yıl kaldıklarını en iyi bilen Allah'tır.*" mealinde bir tembihte bulunulmuş olması da bu fikrin isabet ihtimalini güçlendirmektedir. Sonuç olarak, Ashâb-ı Kehf'in mağarada 309 yıl kaldığına ilişkin görüş de tıpkı kaç kişi olduklarıyla ilgili görüşler gibi zan ve tahminden ibarettir.

Fahreddîn er-Râzî Ashâb-ı Kehf'in mağarada uzun süre uyur vaziyette kalmış olmasının sufilerce evliyanın kerametine delil addedildiğini belirtmiş ve bu görüşü kendisi de benimsemiştir.[20] Râzî'nin gerek kendini sufilerden sayması gerekse kerameti kabul etmeyen Mutezile'nin görüşünü çürütmeye çalışması dikkate alındığında 12. ayetin tefsirinde bu görüşü temellendirmek için var gücüyle uğraşmasının nedenini anlamak mümkün olur. Bununla birlikte, söz konusu ayetten evliyanın kerametine delil çıkarmanın mantığını anlamak mümkün değildir. Bizce bu tür istidlaller Kur'an'ı bir ansiklopedi gibi telakki eden bir anlayıştan hareketle, aradığı her şeyi onda bulmak ve onu konuşmadığı konularda konuşturmaktan başka bir şey değildir.

Ashâb-ı Kehf'in Muhtemel Tarihî Kimliği

Ashâb-ı Kehf'in nerede ve hangi dönemde yaşadığı, hangi dine mensup olduğu belirsizdir. Kıssasın geçtiği yerle ilgili olarak çeşitli rivayetler mevcuttur. Bu konudaki belirsizlikten dolayıdır ki Ashâb-ı Kehf kıssasına dünyanın çok çeşitli bölgelerinde sahip çıkılmıştır. Nitekim İspanya, Cezayir, Mısır, Ürdün, Suriye, Afganistan ve Doğu Türkistan'da Ashâb-ı Kehf'e ait olduğu ileri sürülen mağaralar vardır. Anadolu'da ise Tarsus, Efes, Efsus (Afşin), Lice gibi çeşitli yerler Ashâb-ı

19 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, VIII. 211; İbn Atiyye, *el-Muharrerü'l-Vecîz*, III. 510; Mâverdî, *en-Nüket*, III. 300.

20 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XXI. 72-82.

Kehf'le ilişkilendirilmektedir. Bu yerlerden hangisinin Ashâb-ı Kehf'in memleketi olduğunu belirlemek mümkün değildir. Bununla birlikte Muhammed Teysîr Zabyan adlı bir araştırmacı *Ehlü'l-Kehf ve Zuhûru'l-Mu'cizeti'l-Kur'âniyyeti'l-Kübrâ* isimli eserinde söz konusu yerin Ürdün'de Amman yakınlarında bulunduğunun kazılarla kesinlik kazandığını ve birçok ilim adamının da aynı kanaati paylaştığını çeşitli vesikalarla ispata çalışmıştır.[21] Ancak konuyla ilgili kaynakların çoğunda iki yerin adı ön plana çıkmaktadır. Bunlardan biri Efes, diğeri Tarsus'tur.

Bilindiği gibi Efes Hıristiyanlarca kutsal kabul edilen bir yerdir. Çünkü Efes'te şimdi kiliseye dönüştürülmüş olan ve Hz. Meryem'e ait olduğu söylenen bir ev vardır. Ashâb-ı Kehf'in Hıristiyanlarca kutsal kabul edilen bir yerde yaşamış olması muhtemeldir. Hatta bazı Hıristiyan kaynakları yer konusunda kesinlik bildirirler. İngiliz tarihçi Edward Gibbon'ın (1737-1794) *Roma İmparatorluğu'nun Çöküşü* adlı kitabında, milâttan sonra 5. asırda yaşamış Suriyeli rahip James'in bu konuyla ilgili bilgiler içeren eserinden naklettiğine göre yedi Hıristiyan gence işkence yaparak onları mağaraya sığınmaya zorlayan kralın ismi Decius'tur. Roma İmparatorluğu'nu İ.S. 249-251 yılları arasında yöneten bu kralın dönemi Hz. İsa'nın mesajına inanan insanlara yapılan işkencelerle maruftur. Gibbon'a göre Ashâb-ı Kehf kıssasının yaşandığı yerin ismi Ephesos ya da bugünkü ismiyle Efes'tir. 1926'da Avusturya Arkeoloji Enstitüsü tarafından bölgede yapılan kazılardan sonra, Panayır dağının doğu yamacında bulunan kalıntıların İ.S. 5. yüzyılın ortalarında (II. Theodosius dönemi) Ashâb-ı Kehf adına yapılan bazilikaya ait olduğu ileri sürülmüştür.[22]

Tarsus'a gelince, bilindiği gibi Tarsus bin yıllar boyunca çeşitli uygarlıklara beşik olmuş ve bilhassa Roma-Bizans kültürüne ev sahipliği yapmıştır. Birçok müfessire göre Ashâb-ı Kehf kıssasının yaşandığı yer, İslam'dan önceki ismiyle Efsus, Ufsûs veya Taksus, İslam'dan sonraki ismiyle Tarsus'tur.[23]

21 İsmet Ersöz, "Ashâb-ı Kehf", *DİA*, İstanbul 1991, III. 467.
22 Ersöz, "Ashâb-ı Kehf", *DİA*, III. 465.
23 Bkz. Beğavî, *Ma'âlimü't-Tenzîl*, III. 155; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II. 476; Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XXI. 88; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*,

Fakat bu bilginin genellikle "Kîle" (denildi) şeklinde nakledilmiş olması kıssanın yaşandığı yerin Tarsus olduğu yolundaki görüşün de son tahlilde bir söylenceden ibaret olduğuna işaret etmektedir.

Ashâb-ı Kehf'in yaşadığı yer Osmanlı İmparatorluğu zamanında da merak edilmiş ve bununla ilgili bazı araştırmalar yapılmıştır. Başbakanlık Osmanlı arşivlerinde konuyla ilgili bir dizi yazışma belgesi mevcuttur. Örneğin Tarsus mahallî idaresinin Osmanlı Devleti hazine amirine gönderdiği bir mektupta, Tarsus'ta bulunan *Bencilüs* dağındaki Ashâb-ı Kehf mağarasının korunması ve temizliğiyle ilgilenenlere maaş bağlanması talebi yer alır. Bu mektuba cevap olarak, söz konusu maaşların devlet hazinesinden ödenebilmesi için, burasının gerçekten Ashâb-ı Kehf'in yaşadığı yer olup olmadığı konusunun araştırılması gerektiği bildirilmiştir. Meclis tarafından yaptırılan bir araştırma kapsamında hazırlanan raporda, Adana eyaletine bağlı bulunan Tarsus'un kuzeyinde, şehre iki saat uzaklıktaki dağda bir mağara bulunduğu ve bu mağaranın ağzının Kur'an'da bildirildiği gibi kuzeye bakar konumda olduğu belirtilmiştir.[24]

Kıssanın Orijini ve Essene Kardeşliği

Ashâb-ı Kehf kıssası çok büyük bir ihtimalle Yahudi kültürüne aittir. Çünkü başta Kehf suresiyle ilgili sebeb-i nüzul rivayetleri olmak üzere birçok delil bunun böyle olduğuna işaret etmektedir. Ayrıca İbn Kesîr (ö. 774/1372) gibi bazı müfessirler de Ashâb-ı Kehf'in Hz. İsa'dan önce yaşamış oldukları kanaatindedirler. İbn Kesîr bu kanaate ulaşma gerekçesini şöyle izah etmiştir:

> Ashâb-ı Kehf'in Meryem oğlu İsa'nın tebliğ ettiği inanç sistemine bağlı olduğu söylenmiştir. Allahu a'lem, onların Hıristiyanlık öncesi dönemde yaşamış oldukları çok açıktır. Çünkü eğer onlar Hıristiyanlığa mensup olsalardı, dinî kültür yönün-

V. 121; Kurtubî, *el-Câmi'*, X. 244; Kâdî Beyzâvî, *Envâru't-Tenzîl*, Beyrut 2003, II. 7; Ebü'l-Berekât en-Nesefî, *Medârikü't-Tenzîl*, Beyrut 1988, III. 6.

24 Bkz. Ahmet Akgündüz, *Arşiv Belgeleri Işığında Tarsus Tarihi ve Ashâb-ı Kehf*, İstanbul 1993, s. 37.

den kendilerini Hıristiyanlardan alabildiğine uzak tutan Yahudi din adamları böyle bir kıssayı kendi gelenekleri içinde muhafaza etmezlerdi. Ayrıca İbn Abbas'tan nakledilen rivayette de belirtildiği gibi, Kureyşli müşrikler Hz. Peygamber'i sınamaya ilişkin birtakım bilgiler almak üzere Medine'deki Yahudi din bilginlerine adam göndermişler; o bilginler de müşriklere Ashâb-ı Kehf, Zülkarneyn ve Ruh hakkında soru sormalarını salık vermişlerdir. İşte bu hadise Ashâb-ı Kehf kıssasının Yahudilere ait kitaplarda bulunduğunu, dolayısıyla Hıristiyanlık öncesi döneme ait olduğunu göstermektedir.[25]

Ne var ki müfessirlerin ekseriyeti bir taraftan Ashâb-ı Kehf'le ilgili ayetlerin sebeb-i nüzulüne dair naklettikleri rivayette Yahudi din adamlarının Hz. Peygamber'e sorulmak üzere Mekkeli müşriklere -biri bu kıssayla ilgili olmak üzere- üç soru verdiklerinden söz etmiş, diğer taraftan da kıssanın tefsiri bağlamında Hıristiyan gelenekteki yedi uyurlar efsanesini nakletmişlerdir. Bu durum, klasik dönem müfessirlerin Ehl-i Kitap kültürü hakkında yeterli bilgi sahibi olmadıklarını, bu yüzden tarihî vakıaya tetabuk etmeyen izahlarda bulunduklarını göstermektedir. Hâlbuki bu kıssa hemen bütün müfessirlerin aktardıkları sebeb-i nüzul rivayetinden de anlaşılacağı gibi Hıristiyanlık öncesi döneme, yani Yahudi kaynaklarına uzanan çok eski ve sözlü bir geleneğin uzantısıdır.[26] Başta da belirttiğimiz gibi kıssanın Yahudi kültürüne ait olduğuna dair birçok delil serdetmek mümkündür. Mesela tabiî müfessir Katade'ye göre 25. ayetteki, "*Onlar mağaralarında üç yüz dokuz yıl kaldılar*" ifadesi Yahudilere ait bir sözün aktarımıdır.[27]

Öte yandan *rakîm* kelimesinin etimolojisi de kıssanın Yahudi kültürüne ait olduğuna dair bazı ipuçları içermektedir. Çünkü bu kelime özellikle filolog müfessirlere göre yazıt ya da kitabe anlamına gelmektedir. Bu bilgiden hareketle *Ashâbü'l-kehf ve'r-rakîm*'in, kendilerine ait yazılı metinleri mağaralarda muhafaza eden Essenîler veya onların öncüleri olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim Yahudi kültürüne vâkıf olan Muhammed Esed'e göre de Ashâb-ı Kehf kıssası esas itiba-

25 İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ân*, III. 74.
26 Esed, *Kur'an Mesajı*, II. 586 (7. not).
27 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, VIII. 210; İbn Atiyye, *el-Muharrerü'l-Vecîz*, III. 510.

riyle Yahudi menşelidir. Fakat kıssaya zaman içerisinde Hıristiyan kisvesi giydirilmiştir. Kendi tercihleriyle dünyadan el etek çekip insanların gözünden ırak bir mağarada ömür boyu uykuya çekilen ve mucizevi bir uyanışla hayata dönen bu gençlerin kıssasında, Hz. İsa'nın zuhurundan hemen önceki ve hemen sonraki yüzyıllarda Yahudi dininin tarihinde önemli rol oynayan bir dinî harekete, muhtemelen Hz. Yahya ve Hz. İsa'nın da mensup oldukları çileci Essene Kardeşliği hareketine ve özellikle onun kollarından birine, yani Ölü Deniz yakınlarında bir yerde uzlet içinde yaşamayı seçen ve modern zamanlarda Ölü Deniz Yazmaları/Kitabeleri keşfedildikten bu yana Kumran Cemaati olarak bilinegelen bir topluluğun hayatına dair çarpıcı bir temsil buluruz.[28]

Kumran cemaati mensuplarının kendilerini bütünüyle bazı kutsal metinlerin ya da yazmaların tedris, istinsah ve muhafazasına adamış oldukları, dünyadan el etek çekmiş halde yaşadıkları ve manevi değerlere bağlılıklarıyla ileri derecede saygı uyandırdıkları tarihî olarak ortaya konmuş bulunduğuna göre, bu kişilerin dindaşlarının muhayyilesinde, zaman içinde, dünyayla irtibatını keserek yüzyıllarca uyuyan ve manevî/ruhanî görevleri bitince uyanan "mağara insanları"nın menkıbeleriyle temsilî bir anlatıma dönüşecek kadar derin bir iz bıraktıkları rahatlıkla söylenebilir.[29]

Bu bağlamda Kumran cemaati hakkında daha fazla bilgi vermek yerinde olacaktır. Söz konusu cemaat 1947 yılında, Ölü Deniz Kıyısında, çobanlık yapan bir bedevinin kaybolan hayvanlarını ararken girdiği bir mağarada bulduğu yazmaların sahibi olarak gösterilmektedir. Cemaatin kendi döneminde hangi Yahudi tarikatıyla ilişkili olduğu uzun zamandan beri tartışılmaktadır. Cemaate ait metinlerin yazım tarihlerinin yaklaşık İ.Ö. 250'den İ.S. 68 yılına kadar uzanması, ilk Hıristiyanlar da dâhil olmak üzere bu dönemde mevcut olan tüm Yahudi cemaatlerinin incelenmesini gerekli kılmaktadır. Dönemin cemaatleri incelendiğinde Kumran cemaati ile en çok Essenîler arasında benzerlikler göze çarpmaktadır. Kısa-

28 Esed, *Kur'an Mesajı*, II. 586 (7. not).
29 Esed, *Kur'an Mesajı*, II. 587 (7. not).

cası, tarihe *Ölü Deniz Yazmaları* olarak geçecek olan metinlerin sırrı henüz tam olarak çözülmemiş olsa da bu metinler büyük olasılıkla Essenîler'e aittir. Dolayısıyla Kumran cemaati aynı zamanda Essenî cemaatidir.

Essenîler İ.Ö. 2. ve İ.S. 1. yüzyıllar arasında yaşamış ve münzevi bir hayat tarzını benimsemiş olan bir Yahudi cemaatidir. Bu cemaat mensuplarının Filistin topraklarının çeşitli yerlerine dağılmış olmakla beraber özellikle Kudüs'ün 30 km. doğusunda, Ölü Deniz'in (Lut Gölü) kuzeybatı yakasında gruplar halinde yaşadıkları tahmin edilmektedir. Essenî kelimesinin kökeni ve ne anlama geldiği konusu ihtilaflıdır. Yahudi filozof Philo'ya (İ.Ö. 20-İ.S. 50) göre bu kelime "azizler" anlamına gelmektedir. Bazılarına göre ise Essenî kelimesi Aramca *hase* (aziz, saf, temiz) ve Grekçe *ösioi* (aziz, dindar) kelimeleriyle bağlantılı olup dindarlık ve zahitliği ifade etmektedir. Çevresindeki topluluklardan ayrı yaşamaları bazı tarihçilere Essenîlerin uç noktada Ferisiler olduklarını düşündürtmüştür. Başka araştırmacılar ise Essenîlerin Hint kültüründen etkilendiklerini söylemişlerdir. Bunun dışında Essenîlerin Pythagoras ve Orpheus öğretilerinden etkilenmiş bir Judeo-Hellenik topluluk olduğunu söyleyenler de olmuştur.

Gerek *Ölü Deniz Yazmaları*'ndaki gerekse Yahudi tarihçi Flavius Josephus'un *Yahudilerin Savaşı* adlı eserindeki bilgilere göre Essenîler katı sayılabilecek kuralları ve kendine özgü hiyerarşisi bulunan bir cemaat ya da tarikat hüviyetindeydi. Bu cemaate intisap, talibin ahlakî ve manevî seciyelerinin test edildiği üç yıllık bir sürenin sonunda gerçekleşmekteydi. Aday, cemaatin önemli ritüellerinden biri olan toplu yemeğe katılmadan önce üyelerin huzurunda bir bağlılık yemini ederdi. Bu bağlamda aday dindarlığını koruyacağına, adaletten ayrılmayacağına, kendi isteğiyle veya başkasının zoruyla da olsa kimseye zulmetmeyeceğine, bilakis zalimlerle mücadele edeceğine, yönetme gücüne sahip olduğu takdirde bu gücü despotça kullanmayacağına, emri altındaki insanlara karşı üstünlük çağrıştıracak herhangi bir alamete yahut herkesten farklı bir giyim kuşama sahip olmayacağına, her zaman hak ve hakikatin peşinde koşacağına, nefsini her türlü günahtan

arındıracağına, ölümle tehdit edilse bile cemaat üyelerinden hiçbir şeyi gizlemeyeceğine ve cemaatin sırlarından hiçbirini başka insanlara açıklamayacağına dair ant içerdi.

Cemaat mensupları arasında sevgi ve kardeşlik bağı oluşturmak temel bir hedefti. Bu yüzden, herkes kardeşini kendi kadar sevmeli, çevresindekilere iyilik yapmalıydı. Kötü davranışlar ise sert biçimde cezalandırılmaktaydı. Cemaate girenler maddi zevklerden uzaklaşmak zorundaydılar. Evlilik yasak olmamakla beraber sıkı kurallara bağlıydı. Cemaate kabul edilen kişi bir yıl geçmeden bazı ayinlere katılamazdı. Bunlardan en önemlisi arınma ayini idi. Vaftizi andıran bu ayin suyla yapılırdı. Bir diğer önemli ayin de komünyon ya da topluluk yemeği idi. Bu iki önemli ayin değişik bir form kazanarak Hıristiyanlığa geçmiştir.

> Essenîler el sanatları ve çiftçilikle uğraşırdı. Yiyecekler ve giyecekler cemaatin ortak kullanımına sunulurdu. Bu yüzden, kendi aralarında ticaret yapmazlardı. Sahip olunan servetin tamamı ortak kabul edilirdi. Böylece fertler arasındaki zenginlik-fakirlik farklılaşmasının önü alınmış olurdu. Kanaatkâr olmaya dikkat edilirdi. Keza Tevrat'ın hükümlerine bağlılık son derece önem arzederdi. Cemaat üyeleri kurban kesmez, et yemezlerdi. Yiyecek konusunda haram-helal ayırımına da son derece özen gösterirlerdi.

Bu noktada Kur'an'daki anlatıma dönüp 19. ayetteki, "*Şimdi içimizden birini şu gümüş paralarla şehre gönderelim. O da çarşı pazarı dolaşıp araştırsın; hangi yiyecek daha temiz-nezih (helal) ise bize o yiyecekten alıp getirsin.*" mealindeki ifade hatırlanmalıdır. Ayette *ezkâ* şeklinde geçen kelimeye klasik tefsirlerde ucuz, bol gibi manalar da takdir edilmiş olmakla birlikte, müfessirlerin büyük çoğunluğu ayette yiyeceğin niteliğini belirtmek için kullanılan bu kelimeye temiz, hoş ya da helal manası vermişlerdir. Buradan hareketle Ashâb-ı Kehf'in Essenîler cemaati mensubu olduklarını bir kez daha söyleyebiliriz. Kaldı ki Hıristiyanlığa göre ağızdan giren değil ağızdan çıkan pistir. Pavlus'a göre de her şey caiz ve kasaplar çarsısında satılan her yiyecek helaldir.[30]

30 Bkz. I. Korintoslulara: 10/23-25.

Son olarak, Ashâb-ı Kehf kıssasında kıyamet ve ölümden sonra diriliş gerçeğine işaret edilmiş olmasıyla Essenîlerin bu konudaki inançları arasında da bağ kurmak mümkündür. Çünkü Essenîler çok güçlü bir ahiret inancına sahiplerdi. Bu cümleden olarak, öldükten sonra dirilişin gerçekleşeceğine, ahirette iyilerin mükâfat görüp kötülerin/günahkârların ceza çekeceklerine inanıyorlardı.[31]

Değerlendirme ve Sonuç

Ashâb-ı Kehf'le ilgili bütün bu bilgilerin ardından genel olarak Kur'an kıssalarındaki mesaj boyutuna değinmekte de fayda vardır. Zira biz biliyoruz ki Kur'an'daki kıssalar çeşitli maksatlarla zikredilmiştir. Bu maksatların ilki ve belki de en önemlisi, ilk hitap çevresine, yani putlara tanrılık yakıştıran müşrik topluma Allah'ın ulûhiyet ve rububiyette mutlak birliği inancını benimsetmektir. Nitekim 7.A'râf, 11.Hûd, 21.Enbiya ve 26.Şuarâ surelerinde geçen muhtelif kıssalardaki ana fikrin tevhid ve sırf Allah'a ibadet gibi konular etrafında odaklandığı görülür. Kıssalardaki temel amaçlardan biri de, "*Hayat ancak bu dünyada yaşadığımızdan ibarettir. Biz burada yaşar, burada ölürüz. Bizi ancak zaman yok eder.*" (45.Câsiye 24) şeklinde bir materyalist inanca sahip olan ve dolayısıyla ölümden sonra dirilişi inkâr eden bir zihniyete böyle bir inancın temelsizliğini göstermektir.

Diğer taraftan Hz. Peygamber'in ve ona tabi olan ilk Müslüman neslin Allah yolunda karşılaştıkları sıkıntı ve zorluklara karşı dayanma/direnme güçlerini artırmak, onları kimi zaman teselli kimi zaman motive etmek gibi hususlar da Kur'an kıssalarının serdediliş amaçları arasında kaydedilebilir. Bununla birlikte, klasik tefsirlerin hemen tamamında yer alan

31 Essenîler hakkında daha geniş bilgi için bkz. Robert Chanet, *Antik Çağdan Günümüze Kadar Essenîler ve Sırları*, çev. Duygun Aras, İstanbul 1996; İsmail Taşpınar, "Hz. İsa Döneminde Münzevi Bir Cemaat: Essenîler", *Köprü Üç Aylık Fikir Dergisi*, sayı: 93 (2006), sayı: 93; John Marco Allegro, *The People of the Dead Sea Scrolls*, Doubleday &Company Inc., New York 1958; Robert Feather, The *Copper Scroll Decoded*, Thorsons, London, 2000; Eduard Lohse, *Umwelt des Neuen Testaments*, [*Grundrisse Zum Neuen Testament*, Ergänzungsreihe1 içinde], Götttingen 1989, s. 59-61. Bu eserin konuyla ilgili bölümünden yararlanmamızı sağlayan Ayşe Başol Gürdal'a teşekkürü borç bilirim.

sebeb-i nüzul rivayetlerindeki bilgiler ışığında Ashâb-ı Kehf ve Zülkarneyn gibi bazı kıssalarda esas itibariyle dinî-ahlâkî mesajlar vermek gibi bir maksat gözetilmediği de ileri sürülebilir. Ancak bu görüş, söz konusu kıssalardan hiçbir mesaj çıkarılamayacağı anlamına gelmez. Nitekim her kıssadan mutlaka bir mesaj çıkarılması gerektiğine inananlar için Ashâb-ı Kehf kıssasından da şöyle mesajlar çıkarılabilir: İman-küfür mücadelesi öteden beri hep vardır ve dünyadaki sınanma tecrübesinin bir gereği olarak her zaman ve zeminde de var olacaktır. İçtenlikle iman edip imanları uğrunda mücadele verenleri Allah başarıya ulaştıracaktır. Ayrıca, her şeyi yaratan Allah insanları yeniden diriltmeye de pekâlâ kadirdir.[32]

Evet, Ashâb-ı Kehf kıssasından bu tür mesajlar çıkarılabilir; ancak bize öyle geliyor ki bu kıssa esas itibariyle böyle mesajlar vermek için serdedilmemiştir. Daha açıkçası bu kıssa, başta da belirtildiği üzere Hz. Peygamber'in gerçekten peygamber olup olmadığını sınamak ve/veya onu birtakım çetin sorular karşısında cevapsız bırakarak köşeye sıkıştırmak isteyen müşriklerin söz konusu maksatlarla sordukları sorular üzerine nazil olmuştur. Buna göre denebilir ki kıssanın vahyedilişindeki temel maksat, dinî-ahlâkî bir mesaj vermekten öte Hz. Peygamber'i müşrikler karşısında zor duruma düşürmemek, dolayısıyla nübüvvete halel gelmesini önlemektir.

Ashâb-ı Kehf kıssasının tarihsel gerçekliğine gelince, Hıristiyan gelenekteki Yedi Uyurlar anlatısının gerçek olup olmadığı Batı'da tartışılmıştır. Bize öyle geliyor ki İsa öncesi Yahudi kültürüne ait olan Ashâb-ı Kehf kıssası zaman içerisinde Hıristiyanlığa uyarlanmıştır. "Efes'in Yedi Uyurları" diye şöhret bulan bu uyarlama Justus Baronius (ö. 1607) tarafından tarihsel gerçekliği bulunmayan bir efsane olarak kabul edilmiştir. Buna karşılık Tillemont ve Honigmann Efes'te yedi bozulmamış cesedin bulunmasını kıssanın tarihî gerçekliğine ilişkin bir kanıt olarak kabul etmişlerdir.[33]

Kur'an zaviyesinden bakıldığında kıssanın tarihsel gerçekliğinin olup olmaması pek önemli değildir. Çünkü bu kıssa,

32 Ersöz, "Ashâb-ı Kehf", *DİA*, III. 467.
33 Ersöz, "Ashâb-ı Kehf", *DİA*, III. 466.

Yahudiler vasıtasıyla Müşriklerin Hz. Peygamber'e yönelttikleri bir soruya cevap niteliğindedir. Dolayısıyla Yahudi kültürüne aittir. Kıssanın bu kültürdeki algılanış biçimi ya da tarihsel olup olmadığı meselesi Kur'an'ı, dolayısıyla Müslümanları ilgilendirmemektedir. Bu noktada, *nahnü nekussu 'aleyke nebe'ehüm bi'l-hak* (18.Kehf 13) ibaresinde geçen *bil-hak* tabirinin bahis konusu kıssanın tarihsel gerçekliğine işaret ettiği söylenebilir. Ancak *hak* kelimesi, bir şeyin tarihsel gerçekliğine delil teşkil eden bir anlam taşımaktan ziyade -Râgıb el-İsfahanî'nin (ö. 502/1108) de belirttiği gibi- söz ve fiille birlikte kullanıldığında tam yerinde, zamanında ve gerektiği kadarıyla konuşmayı ve iş yapmayı ifade eder.[34] Dolayısıyla, *bil-hak* tabiri, tarihsel gerçekliği bulunan bir hadiseyi vuku buluş keyfiyetine uygun şekilde aktarmaktan ziyade tarihsel boyutunun mevcut olup olmadığı önem arzetmeyen bir kıssayı yerinde ve zamanında esaslı bir amaca matuf olarak anlatmaya delalet eder.

Ashâb-ı Kehf kıssasının tarihsel gerçekliği olabilir. Ancak Kur'an'daki ifadelerin Ashâb-ı Kehf'in başından geçen olayların yalın tarihsel anlatımına tetabuk ettiğini söylemek biraz güçtür. Zira Kur'an'ın Allah merkezli dil dizgesi dikkate alındığında kıssaların aktarımında kronolojinin ve özgül tarihselliğin izini sürmek nafiledir. Nitekim Rudi Paret'in de dikkat çektiği gibi Kur'an'daki pek çok pasajı okurken bir olaydan başka bir olaya geçildiğine, bir Kitâb-ı Mukaddes kıssası anlatılırken birden konudan uzaklaşılıp Hz. Muhammed'in yaşadığı çağ ve çevrede olup bitenlere değinildiğine tanık olunur. Örneğin, Hz. Yûsuf zindan arkadaşlarının rüyasını yorumlamadan önce, tek bir Allah'a iman etmenin doğruluğu ve putperestliğin yanlışlığı üzerine öyle bir vaaz verir ki[35] bu vaaz Hz. Muhammed'in Mekkeli müşriklere verdiği vaazlarla aynı tarzdadır.

Paret'e göre Hz. Muhammed'in yaşadığı çağla kurulan bu anakronik bağlantılar sayesinde Eski Ahit'te geçen bazı peygamberler gerçek tarihî kimliklerinin önemli bir bölümünü kaybetmiştir. Diğer bir deyişle, geçmiş peygamberler Hz. Muhammed'in rolüne uyarlanabildikleri ölçüde kendi özellik-

34 Râğıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 179.
35 12.Yûsuf 37-40.

lerinden uzaklaşmış, böylece Kitâb-ı Mukaddes kıssaları gözle görülür biçimde ruhsuzlaştırılmıştır.[36]

Paret'in ruhsuzlaştırma dediği şey, bize göre bir nevi ruh üfleme ya da canlandırmadır. Çünkü Kur'an'daki kıssalar, tarihî malumat aktarmak için değil Hz. Muhammed vasıtasıyla yürütülen risalet misyonuna bir şekilde katkı sağlamak maksadıyla anlatılmaktadır. Bu yüzden, anlatılanların Hz. Muhammed'in rolüne ve misyonuna uyarlanması doğal karşılanmalı, dolayısıyla kıssalarda özgül bir tarihsellik aranmamalıdır. Daha açıkçası, Kur'an'ın çoğu kez fragmanlar halinde aktardığı kimi kıssalardaki özgül tarihselliğin kimi zaman nübüvvet müessesesini korumak kimi zaman dinî-ahlâkî bir mesaj sunmak gibi esaslı bir gaye uğruna tağyir edilmiş olması yadırganmamalıdır. Bu bağlamda Kur'an'ın Hz. Yûsuf'un yanı sıra İslam öncesi Araplar arasında uzun ömrü, bilgeliği ve darbı meselleriyle anılan ve muhtemelen efsânevî bir şahsiyet olan Lokmân'a,[37] hatta Hz. Süleyman'ın emrindeki çavuş kuşuna (Hüdhüd) vaaz ettirmesi[38] son derece anlaşılabilir bir durumdur. Burada yadsınması gereken tutum, kıssaların tarihsel gerçekliğinde ısrarcı olmaktır. Müslümanların kahir ekseriyetinde görülen bu muhafazakâr tutum, Allah'ı kimi zaman tarihî hakikati bulunmayan öyküler anlatan bir kıssacı olarak nitelendirmenin imanı haleldar edeceği endişesinden mütevellit olsa gerektir.

36 Paret, *Kur'ân Üzerine Makaleler*, s. 55-56.

37 31.Lokmân 12-19. Geç dönem İslâmî kaynaklardaki bilgilerden Yunan masalcı Ezop/Aisopos (İ.Ö. VII-VI. yüzyıl) ile özdeşleştirildiği anlaşılan Lokmân'ın târihî kimliği, nerede, ne zaman ve ne kadar yaşadığına dair sayısız görüş ileri sürülmüş olması bu figürün efsânevîliğine işaret etmektedir. Bu arada, Süveyd b. Sâmit adlı bir zatın Lokman'a nisbet edilen ve onun hikmetli sözlerini içeren *Mecelletü Lukmân* adlı bir metni Hz. Muhammed'e arzederek bu metnin Kur'an'dan daha üstün olduğunu söylemesi, (Bkz. İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, I. 427) kıssalardaki folklorik malzemeye ilişkin çok önemli bir veri olarak değerlendirilmelidir. Nitekim M. Esed'e göre de Lokman, eski Arap geleneğine özgü efsanevî bir figür olup dünyevî imkân ve kazanımlara değer vermeyen, sadece manevî olgunluk için çaba gösteren bilge kişilerin prototipidir. İslam'ın zuhurundan uzun zaman önce bilgeliği ve ruhî olgunluğu yansıtan sayısız hikâye, menkıbe ve kıssanın odak noktası hâline gelmesi hasebiyle Kur'an bu efsânevî şahsiyeti ahlâkî öğütlerin anlatımında bir araç olarak kullanmıştır. Esed, *Kur'an Mesajı*, II. 836 (12. not).

38 27.Neml 22-26.

BİBLİYOGRAFYA

Abduh, Muhammed, *Tefsîru Cüz'i 'Amme*, Kahire 1964.

Abdülbâkî, Muhammed Fuâd, *el-Mu'cemü'l-Müfehres li Elfâzi'l-Kur'ân*, İstanbul 1982.

Adam, Baki, *Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat*, İstanbul 2001.

"Kur'an'ın Anlaşılmasında Tevrat'ın Rolü", *İslâmî Araştırmalar*, cilt: 9; sayı: 1-4 (1996).

"Yahudilik ve Şiddet", *İslâmiyât*, V/1 (2002).

"Yahudilik", *Yaşayan Dünya Dinleri*, ed. Şinasi Gündüz, Ankara 2007.

Afîfî, Ebü'l-A'lâ, "Müslümanların Logos/Kelime Nazariyeleri", [*İslam Düşüncesi Üzerine Makaleler* içinde], çev. Ekrem Demirli, İstanbul 2000.

Akgündüz, Ahmet, *Arşiv Belgeleri Işığında Tarsus Tarihi ve Ashâb-ı Kehf*, İstanbul 1993.

Alföldi, A., "The Crisis of the Empire," in *The Cambridge Ancient History*, Cambridge 1939.

Algar, Hamid, "Gucdüvânî", *DİA*, İstanbul 1996.

Ali el-Kârî, Ebü'l-Hasen Nûruddîn, *el-Esrâru'l-Merfûa fi'l-Ehâdîsi'l-Mevzûa*, nşr. Muhammed es-Sabbâğ, Beyrut 1971.

Allegro, John Marco, *The People of the Dead Sea Scrolls*, Doubleday &Company Inc., New York 1958.

Âlûsî, Ebü's-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd, *Rûhu'l-Ma'ânî fi Tefsîri'l-Kur'âni'l-'Azîm ve's-Seb'i'l-Mesânî*, Beyrut 1994.

Âlûsî, Mahmûd Şükrî, *Bulûğü'l-Ereb fî Ma'rifeti Ahvâli'l-'Arab*, Beyrut 1314.

Aras, Ahmet, "Hıristiyan Kültüründe Ashâb-ı Kehf'in Yeri", *I. Ashâb-ı Kehf Sempozyumu*, Tarsus-Huzurkent 19-21 Ekim 2006, (yayımlanmamış bildiri metni).

Armstrong, Karen, *Tanrı'nın Tarihi*, çev. Oktay Özel ve dğr., Ankara 1998.

Asad, Muhammad, *The Message of The Qur'ān*, Gibraltar 1980.

Ashcraft, Morris, *Rudolf Bultmann*, Texas 1972.

Ateş, Ali Osman, *Kur'an ve Hadislere Göre Cinler ve Büyü*, İstanbul 2003.

Kur'an ve Hadislere Göre Şeytan, İstanbul 1996.

Ateş, Süleyman, *Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsiri*, İstanbul 1988.

İnsan ve İnsanüstü, İstanbul 1985.

Kur'ân-ı Kerîm ve Yüce Meâli, Kılıç Kitabevi, Ankara trs.

"Meryem", *İA*, İstanbul 1993.
Yavuz, Yusuf Şevki, "Adn", *DİA*, İstanbul 1988.
Yazır, Elmalılı M. Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul 1979.
Kur'ân-ı Kerîm ve Meali, Hazırlayan ve Notlandıran: Dücane Cündioğlu, İslamoğlu Yay., İstanbul 1993.
Yıldırım, Suat, *Kur'an'da Ulûhiyyet*, İstanbul 1987.
Yılmaz, Hasan Kamil, *Aziz Mahmud Hüdâyî ve Celvetiyye Tarikatı*, İstanbul 1982.
"Aziz Mahmud Hüdâyî", *DİA*, İstanbul 1991.
Zebîdî, Muhammed Murtazâ, *Tâcu'l-Arûs*, Beyrut 1976.
Zeccâc, Ebû İshâk İbrahim b. Muhammed Serrî, *Me'âni'l-Kur'ân ve İ'râbuh*, Beyrut 1988.
Zehebî, Muhammed Hüseyin, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, Beyrut trs.
Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer, *el-Keşşâf 'an Hâkâiki't-Tenzîl*, Beyrut 1977.
Esâsü'l-Belâğa, Beyrut 1989.
Zerkânî, Muhammed Abdülazîm, *Menâhilü'l-'İrfân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*, Kahire trs.
Zeyveli, Hikmet, "Müzakereler", *1. Kur'an Sempozyumu*, Ankara 1994.

A
Abduh 96, 98, 99
Abdülhâlik Gucdüvânî 212
Abdürrezzâk el-Kâşânî 92, 206
A. Câmî 211
Âd 58, 59, 259
adamu 131
Adapa efsanesi 149, 150
Âdem 103, 115, 137, 139, 141, 143, 154, 158, 171, 198
Âdem-İblis 100, 245
Âdem kıssası 79, 94, 96, 97, 109, 129, 149, 151, 160
Aden Bahçesi 147, 151, 171
Afganistan 335
Ahd-i Atîk 287, 288
Ahmed b. Hanbel 210, 307
Ahmed Halefullah 8, 79, 93
Ahmedüddîn Amritsârî 18
Ahmed Yesevî 212
A. J. Wensinck 187
Ali el-Kârî 193
Allah'ın oğlu 236
Allah-İblis diyaloğu 104
Allah-merkezli dil 12, 72
Almanca 113
Âlûsî 315
Amâlekîler 238, 240
Andreas 200
A. Pike 273
Arabistan 252
Arafat 141
Aramca 113, 163
Arapça 58, 163, 215, 239, 251, 263, 267
Arap yarımadası 23
Artaxerxes 225, 228
Arthur Jeffery 220, 250
Arz-ı Mev'ûd 101, 191
asa mucizesi 68
Ashâb-ı Rakîm 331
Âsım 283
aslî suç 154
Asur-Bâbil 131
Auguste Comte 15, 69
ayet 14, 17
Azaryahu 222, 228
Azâzîl 116, 119, 221
Aziz Mahmud Hüdayî 209, 212
Âzur b. Ebî Âzur 242

B
Babaî 209
Baba İlyas 209
Babil 89, 179, 196, 224, 237, 244, 319
Babilli Yahudiler 227
Babil sürgünü 151, 228
Bâtınî-İsmâilî 92, 95, 96, 129, 153
bedâ 67
Beğavî 165, 166, 193
Belkıs 41
Belyâ b. Melkân b. Fâliğ b. Sâlih b. Âmir b. Erfahşed b. Sâm b. Nuh 195
Benyâ b. Melkâ b. Kâli' b. Âbir b. Şâleh b. Erfahşed b. Sâm b. Nuh 195
Beyhakî 307
Beyt-i Makdis 34, 268
beyyine 14, 17
B. Heller 239
Bilge Kişi 100, 184, 193, 216, 245
bi'l-hak 24, 25

Bi'r-i Maûne 61
Bratton 202
Budha 315, 317
Buhârî 186, 187, 203
Buhtunnasr 226, 237, 321
Bultmann 82, 83, 84, 85, 87, 89, 91, 98, 99
burhân 14, 17
Bursevî 204, 214

C
Carl Jung 99
Cebrail 71, 140, 192, 253, 266, 267, 268, 270, 277, 284, 285
cennet 94, 97, 145, 160, 174
Cessâse Hadisi 114
Cevâlikî 131
Cevherî 131, 222
Cezayir 335
cin 117, 118

D
Dahhâk 194, 197, 291, 292
daimon-demon 117
Hz. Davud 240, 306, 313
Dâvûd-i Kayserî 206
Debernos 334
Deccal 198, 291, 300
demitolojizasyon 80, 81, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 93, 97
Dicle 145, 151
Dionysius Exigus 264
Doğu Türkistan 335
D. Redford 37
dualizm 125
Dumuzi ve Enkimdu 174, 175
Dülger Yusuf 271

E
Ebû Amr 270, 283
Ebû Bekr el-Hemedânî 208
Ebû Bekr el-Vasıtî 298
Ebû Bekr İbnü'l-Arabî 193, 203
Ebû Bekr Verrâk 211
Ebû Enes Nu'mân b. Evfâ 234
Ebû Hanife 146, 210, 215
Ebû Hâtim es-Sicistânî 194
Ebû Hayyân el-Endelüsî 203
Ebû Hilâl el-Askerî 114
Ebû Hind el-Ğıfârî 292
Ebû Hureyre 292
Ebû İsa et-Tirmizî 307
Ebû İshâk es-Sa'lebî 135, 193, 332
Ebû Kubeys 141
Ebû Musa el-Eş'arî 305, 308, 309
Ebû Müslim el-İsfahânî 92, 96, 146, 267
Ebû Nadre 292
Ebû Ubeyde 113, 114, 276
Ebü'l-Abbâs 197
Ebü'l-Âliye 292
Ebü'l-Beşer 129
Ebü'l-Hasen el-Mâverdî 192
edimmu 117
Edward Gibbon 336
Ehl-i Kitap 177, 248, 290, 304
Ehl-i Sünnet 68, 74, 122, 129
Eichhorn 86
Elijah 215
Elyesa' 196, 305, 309, 310, 312, 313, 315
Emil G. Hirsch 222
Emîn el-Hûlî 79
Enki ile Ninhursag 150, 174
Esed 98, 102
Eski Ahit 219, 249, 344
Esseniler 338, 339, 340, 341, 342
Eş'âriler 75, 109, 120
Eyke 58
Hz. Eyyûb 317
Ezra 221, 222, 223, 224, 225

F
Fahreddîn er-Râzî 39, 61, 106, 109, 120, 189, 193, 242, 256, 305, 306, 321, 331, 334, 335
Fârisoğulları 196
fatalizm 110, 122
Fazlur Rahman 93
Fenike 263
Ferisîler 253, 340
Ferrâ 331
fesat 58
fetâ 184, 191
Fırat 145, 151
fısk 58
Filistin 52; Süryancası 253; Yahudileri 244
Finhâs b. Azûrâ 242, 244
Finkel 220
Firavun 30, 32, 40, 53, 188, 195, 196
Fîrûzâbâdî 193, 276, 289
Flavius Josephus 340
Friedlaender 193
fücur 58

G
Gabler 86
Gan Eden 147
Gazâlî 126, 193, 211
genius 117
Gerock 250
G. Graf 239
Gılgamış 185, 193, 217, 245
Gibbon 336
gnostik 85, 129, 156
Grekçe 200, 215, 340
Gulâm Ahmed Pervîz 18
Gunkel 80

H
Hâbil-Kâbil kıssası 163
habîs 113
Hacer-i Esved 140
Hâkim en-Nîsâbûrî 229, 307
Hakîm et-Tirmizî 211, 306
Halefullah 26, 80, 85
Halep 300
halîl 52
Hâmân 30
Hamza 283
hârikulâdelik 13, 14
Hâris 135
Harnack 81
Hz. Harun 249, 251, 252, 259
hasen 110
Hasen el-Basrî 215, 280, 293, 308
Hassân b. Sâbi 285
hatm-i nübüvvet 300
Havva 94, 139, 140, 141, 171
Hâzin 236
Hazineler Mağarası 169
Hazrun b. Amâyil 195
hebel 163
Heidegger 81, 91
helak 49, 57, 59, 61, 62, 67, 71
Hezekiel 310, 311, 312, 319, 321
Hıristiyan(lar) 99, 112, 113, 154, 229, 286
Hıristiyanlık 27, 51, 85, 116, 123, 125, 248
Hızır 181, 193
Hızr-ı Zaman 206
Hicaz Yahudileri 244
hikâye 11, 12
Hiksoslar 32
Hindistan 140, 141
Hint 79, 263
Hint-İslam Modernistleri 19
Hira 167
hissî mucize 14, 15, 17, 18, 64, 65, 67, 68, 70
Hişâm b. Hakem 67

Hizkiya 240
H. Kâmil Yılmaz 206
Honigmann 343
Hooke 176
hubût 93, 129, 155, 161
Hûd 259
huld cenneti 161
Huyey b. Ahtâb 244
hüccet 14
Hüseyin İbnü'l-Velîd 153
hüsun ve kubuh 110

I-İ

Irak 23
Îşâ 313
Îşû 263
İblis 105, 109, 113, 115, 116, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 133, 135, 137, 140, 167
İbn Abbas 116, 131, 185, 234, 236, 237, 291, 292, 312, 330, 334
İbn Âmir 283
İbn Atıyye 333
İbn Beşküvâl 198
İbn Cüreyc 167, 289, 331
İbn Dureyd 222
İbn Ebî Hâtim 234, 239
İbn Ebî Şeybe 307
İbn Habîb 236
İbn Hazm 190, 216, 236
İbn Hibbân 307
İbn Hişâm 234
İbn İshak 234
İbn Kayyım el-Cevziyye 203, 205
İbn Kesîr 193, 230, 270, 283, 284, 299, 308, 329, 337
İbn Kuteybe 195, 230
İbn Mâce 251
İbn Merdeveyh 307
İbn Mes'ûd 269, 283, 312
İbn Salâh 193
İbn Salîbâ 242
İbn Sina 274
İbn Teymiyye 203
İbnü'l-Cevzî 193, 203
İbnü'l-Enbârî 113
İbnü'l-Münzir 307
Hz. İbrahim 22, 46, 75, 96, 195, 196, 293, 298, 305
İbrahim b. Edhem 211
İbrâhim el-Harbî 203
İbrahim el-Havvâs 208
İbranca 113, 119, 132, 147, 163, 215, 222, 228, 239, 251, 253, 263, 267, 276, 288
İbrani 30, 150, 174
Hz. İdris 305, 307, 312
iki Harun 257
iki Meryem 257
İkinci Musa 232
İkrime 234, 291
İlya 189, 215, 216
İlyada ve Odessa 174
Hz. İlyas 196, 310, 311
İlyas 215
İmam el-Mâtüridî 146
İmâmiyye 121, 130
İmam Rabbânî 209
İmam Şâfi'î 210
imancılık 262
İmrân 250, 251, 254, 255
İmrân b. Yahsur b. Kahes (Fahas) b. Levi b. Ya'kûb b. İshâk 256
İmrân kızı Meryem 252
İncil 91, 99
İncillerdeki İsa portresi 301
İngilizce 113
inkâr 58
inkârcılık 57
inzâl 156
iradî 13

İran 36, 196
İrmiyâ (Yeremya) b. Hilki-yâ 195
Hz. İsa 15, 17, 36, 65, 66, 67, 69, 249, 254, 259, 285, 314, 329, 337, 339
İsa b. Meryem b. İmrân b. Masan (Matan) b. Süleyman b. Dâvûd b. İşa b. Yehuza b. Ya'kûb b. İshak 255
İsfahan 140
Hz. İshak 75, 305
İskender 245
İskenderânî 236
ism 58
Hz. İsmail 46, 305, 307
İsmâil b. Üveys 195
İsmail Hakkı Bursevî 200, 204, 213
İsrâiliyyât 46, 167, 194, 239, 240, 330, 331
İsrailoğulları 13, 30, 31, 32, 33, 34, 52, 54, 59, 155, 165, 186, 192, 196, 198, 223, 226, 237, 238, 240, 244, 255, 256, 278, 302, 306, 308, 319
İzzet Derveze 323

J
Jeffery 221
Jeffrey Burton Russel 113
J. Hick 273
Johannes Weiss 80
Judeo-Hellenik 340
J. Van Seters 219

K
Kabe 46, 55, 56, 141
Ka'b el-Ahbâr 302, 311, 330, 331
kabih 110
Kâbil 163
Kaderiye 121
Kâdî Beyzâvî 184
Kaffâl 189
Kafkasya 145
kara neme-yek 117
Karen Armstrong 53
Karl Barth 81
Karl Jaspers 80
Katâde 240, 292, 293, 338
kavl 51
Kâyin 163
Kelbî 195, 240, 331
Keldânî 226
kelimetullah 51
Kenanlılar 231
Keşmîrî 299
Ketuvîm 176
kevnî 14
Kıtmir 334
Kifl 307, 308, 317
Kirmânî 229
Kisâî 283
Kitâb-ı Mukaddes 49, 51, 249, 251, 254, 257, 277, 345
Klasik Arapça 58
Kramer 176
Kudüs 34, 223, 225, 228, 230, 231, 252, 253, 300, 320, 321, 340
Kulluk 58
Kur'an'daki İsa 302
Kurtubî 121, 193, 242, 257, 279, 293, 333
Kuşeyrî 214
kutsal ruh 267
küfr 58
Kürz b. Vebrâ 211
Kyros 73

L
Latince 113
leviathan 117

Libyalılar 33
Lice 335
Logos 282
Luka İncili 259, 264, 273, 278, 286, 313
Lût kavmi 70, 71, 101

M

MacDonald 267
M. Ahmed Halefullah 245
Mâlik b. Dinâr 292
Malinowski 27
Ma'mer b. Mâlik b. Abdullah b. Nasr b. Ezd 195
Manicilik 125
Marcion 271
Markos 286
Matta İncili 34, 35, 173, 264, 286
Matüridî ekolü 74
Mâzerî 193
meâd 12
Mecdüddîn İbnü'l-Esîr 114
Medine 45, 56, 60, 234, 243, 324; Yahudileri 45, 243
Mehdi 27
Mekke 55, 56, 60, 141, 182, 219, 234, 248, 249, 323
Mekkeli müşrikler 55, 59, 61, 67, 68, 303, 324, 338
Mekkî b. Ebî Tâlib 222
Mekselina 334
Mernos 334
Hz. Meryem 249, 251, 252, 253, 254, 255, 256, 257, 259, 261, 265, 266, 267, 268, 269, 270, 272, 336
mesel 11
Mesih 27, 228, 277
Mesîh b. Meryem 276
Mesîh İsâ b. Meryem 276
Meslesina 334
Metatron 229
Mevdudi 40, 182, 189, 257, 321
Mevlana Muhammed Ali 272
Meymonides 235
Mezopotamya 112, 149, 173
M. Hamdi Yazır 191
M. Hüseyin ez-Zehebî 186
Mısır 23, 28, 31, 32, 33, 34, 54, 79, 191, 196, 227, 231, 245, 263, 335
Mısırlılar 231
Midraş 250
Mircea Eliade 26, 82
mitoloji 37, 84, 85; mitolojik dil 89; mitolojik söylem 99
mitolojik (ustûrî) 93
mitoslar 26, 27, 202
Moablılar 231
Montgomery Watt 219
Mûbezân 36
mucize 13, 14, 20, 49, 54, 64, 66, 87, 102
Muğîre b. Şu'be 251, 256
Hz. Muhammed 55, 60, 62, 65, 66, 67, 68, 113, 248, 264, 291, 300, 344, 345
Muhammed Abduh 79, 80, 95, 99
Muhammed b. İshak 166
Muhammed b. Sâib el-Kelbî 237
Muhammed er-Remlî 193
Muhammed Esed 18, 42, 98, 245, 246, 257, 304
Muhammed Halefullah 25
Muhammed Hamidullah 185, 258, 317
Muhammed Heykel 18
Muhammed İkbal 79, 80, 93, 98
Muhammed Teysîr Zabyan 336
Muhyiddîn İbn Arabî 92, 130, 206

Mukâtil b. Süleyman 194, 196, 255
Hz. Musa 15, 17, 28, 32, 34, 36, 40, 42, 43, 54, 59, 65, 67, 68, 185, 189, 192, 203, 213, 229, 233, 249, 251, 252, 254, 255, 302
Musa b. İmrân 186, 188, 190
Musa'nın fetâsı 190
Mûşâ 263
Mutezile 68, 74, 92, 110, 111, 121, 125, 335
Mücâhid 240, 291, 292, 305, 308, 331
Mücbira 122
Münâvî 203
Müzdelife 141

N
Nadr b. el-Haris 45, 235
Nadr b. Hâris 324
Nâfi'î 270, 283
Nakşibendiler 212
nâr 116
Nâşie b. Emvâs 197
nebe' 24
Necmüddin Dâye 213
Necran 256
Necranlı Hıristiyanlar 251
Nekkâş 236, 244
Neo-Orthodoxy 81
Nevevî 193
Nevf el-Bikâlî 186
Neviîm 176
Nil 73
Hz. Nuh 50, 58, 200, 245, 259
Nuh tufanı 168, 198
Nuşirevan 36
nübüvvet 8, 13, 14, 36, 64, 248, 278, 284, 300, 311, 317, 323, 345

O-Ö
Oziris 220, 221
Ölü Deniz Yazmaları 339, 340

P
Paret 345
Paul Casanova 221
Paul Tillich 27
Pavlus 85, 98, 154, 341
Pers 227
Perseus 73
Petrus 277
Hz. Peygamber 15, 16, 25, 36, 38, 46, 47, 69, 102, 165, 178, 192, 211, 234, 235, 243, 303, 342
Philo 340
politeist 12, 13
pozitivizm 16
Praşai Siva 27
Pua 30

R
racfe 57
Râgıb el-İsfahanî 344
rakîm 330
rasyonellik 76
Râzî 107, 295
ref' 297, 298, 299
Régis Blachère 221
Ress 58, 59
Reşid Rıza 15, 18, 116, 234, 241, 243, 276
risalet 248
Romulus 73
Rudi Paret 73, 344
Rudolf Bultmann 80, 263
Rudolph Otto 81
ruh 266, 267, 268, 269
Rûhu'l-Kudüs 206, 267
Rum 196
Russel 123

S
Sâbiîlik 27, 273
Sadenos 334
Sa'dî Çelebi 193
Sadreddin Konevî 206
Sadûkiyye 236, 253
Safevî kitabeleri 252
Sa'îd b. Cübeyr 131, 186, 234, 240, 293, 331
Sa'îd b. Hasen el-İskenderânî 235
Sa'lebî 319
Hz. Salih 17, 67, 259
Sâmî 32
Sâmirîler 233
Samuel Noah Kramer 174
Sâve gölü 36
sayha 57, 70
Sehl et-Tüsterî 279
Sellâm b. Mişkem 234, 236
Semûd 58, 59; kavmi 17, 18, 67, 259
Serendib 140
Seyyid Ahmed Han 18, 79
Seyyid Kutub 40, 43
S. H. Hooke 171
Sidharta Goathama 199, 310, 315, 316
Simon Szyszman 235
Sinoptik İnciller 262, 277, 294
Sodom ve Gomore 60
Spinoza 20
Suriye 300, 335
Suyûtî 135, 165, 229, 299, 332
Süddî 199, 237, 238, 330
Süfyân b. Uyeyne 187
Süheylî 197
Sühreverdî 212, 213
Hz. Süleyman 17, 41, 67, 98, 247, 345
Süleyman-Belkıs 100
Süleyman Mabedi 226
Sümer(ler) 117, 131, 147, 149, 173, 174, 179, 263; edebiyatı 150; mitolojisi 148, 151, 163
sünnetullah 50, 59, 63, 72
Süryanca 141, 200, 239, 251, 263
Szyszman 236

Ş
Şâfi'î fıkhı 210
Şâfi'î mezhebi 209
Şam 23, 52, 141, 167, 300, 318
Şaoşyant 27
Şehristânî 109
Şeriati 202
Şevkânî 242, 299
Şeytan 113, 115, 124, 126
Şifra 30
Şiî 67
şirk 58
Şît 141, 168, 170

T
Taberânî 307
Taberî 135, 164, 165, 168, 234, 239, 282, 289, 311, 331, 332
Talmud 40, 233, 264
Tanah 29, 33, 35, 54, 70, 94, 113, 132, 163, 176, 189, 221, 223, 245, 252, 277, 287, 319
Tarsus 335, 336
Tasavvufî telakki 203
Tavus 121, 138, 140
tedebbür 102
tefekkür 102
Tekvin 142
teosentrik dil dizgesi 18
Tevrat 143, 145, 226, 264, 287, 288
Theseus 73

Tillemont 343
Tillich 28
Tirmizî 251, 308
Torah 52, 176, 288
Tubba 58

U-Ü
Ugarit mitosları 152
Ukbe b. Ebî Muayt 45, 324
utukku 117
Übey b. Ka'b 146, 186, 292, 294
üdmeh 131
Ürdün 300, 335
Üzeyr 219, 220, 221, 222, 223, 224, 226, 228, 229, 233, 235, 237, 239, 244

V
vaftizci Yahya 315
Vatikan 327
Vehb b. Münebbih 146, 195, 295, 302, 311, 330
Velid b. Muğîre 235
Voltaire 127

W
Watt 246, 248, 249, 250
Weil 250
Wilhelm Heitmüller 80
William Smith 145

Y
Yâfes 195
Yahova Sabaoth 53
Yahudi 89, 112, 186; apokalipsleri 85; efsaneleri 189, 217, 245; geleneği 221, 223; kültürü 338; literatürü 264
Yahudiler 34, 164, 177, 188, 226, 229, 235, 237, 264, 291
Yahudilik 27, 51, 116, 123, 125, 248
Hz. Ya'kûb 252, 264, 305
Yalkut Şimoni 147
Yedi Uyurlar 327, 333, 343
Yemen 23
Yemenliler 236
Yemliha 334
Yeni Ahit 83, 84, 85, 87, 88, 89, 90, 173, 263, 286
Yesevîlik 212
Yuhanna 85, 173, 286
Yunan 263
Yunanca 113
Yunanlılar 174
Hz. Yûnus 98
Hz. Yûsuf 28, 41, 191
Yûşâ 315
Yûşâ b. Nûn 191, 310, 315

Z
Zâhid el-Kevserî 299
Zeccâc 113
Hz. Zekeriyya 253, 259, 310
Zemahşerî 92, 131, 241, 256, 270, 276, 289
zenb 58
Zerdüştîlik 27, 125
Zerkânî 220, 221
Zeyd b. Ali 292
Zül-eyd 303
Züleyha 191
Zülkarneyn 45, 46, 100, 101, 196, 197, 200, 245, 303, 324
Zülkifl 303, 304, 307
Zünnûn 303